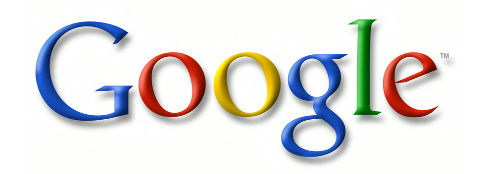


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

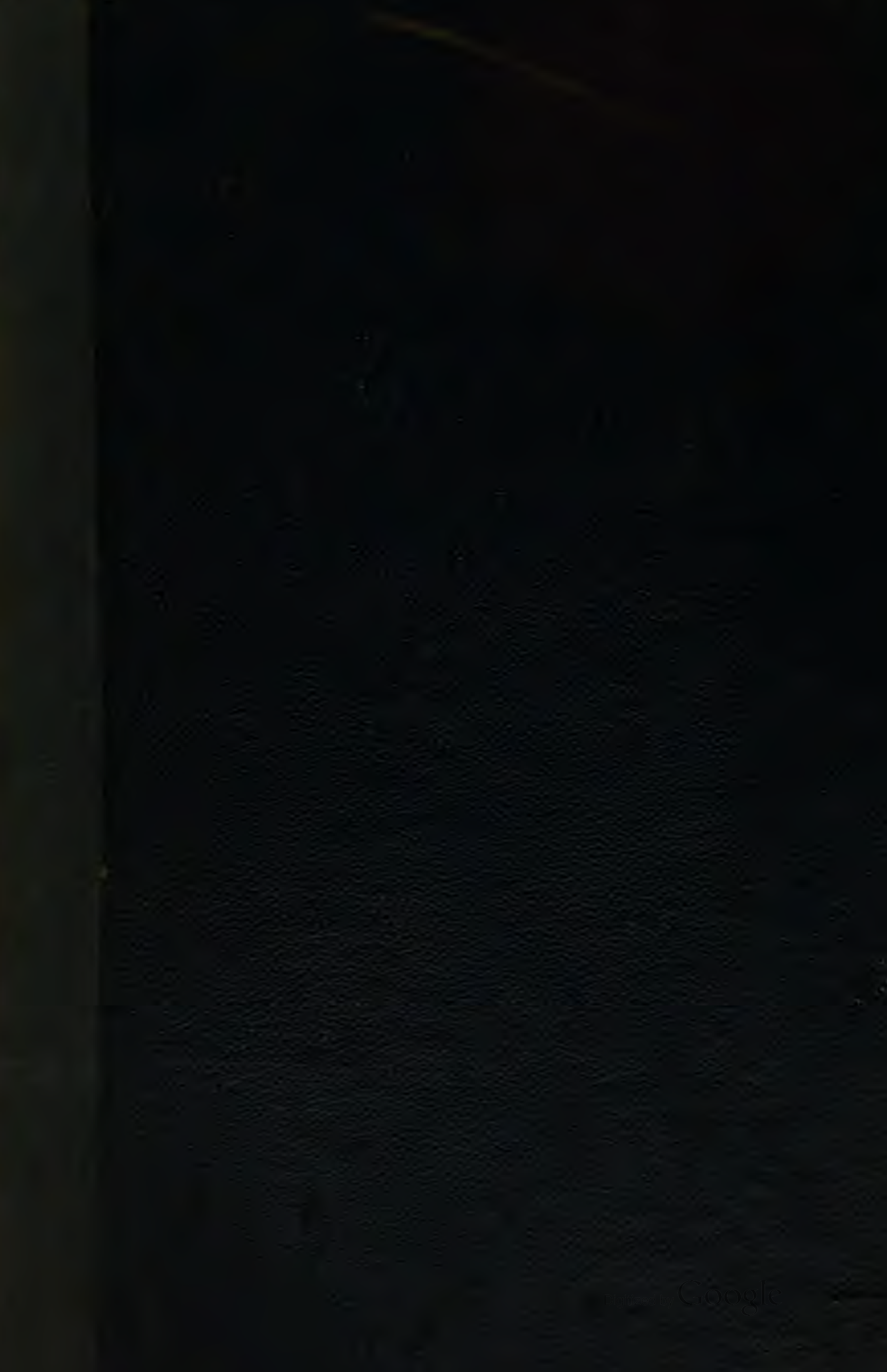
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

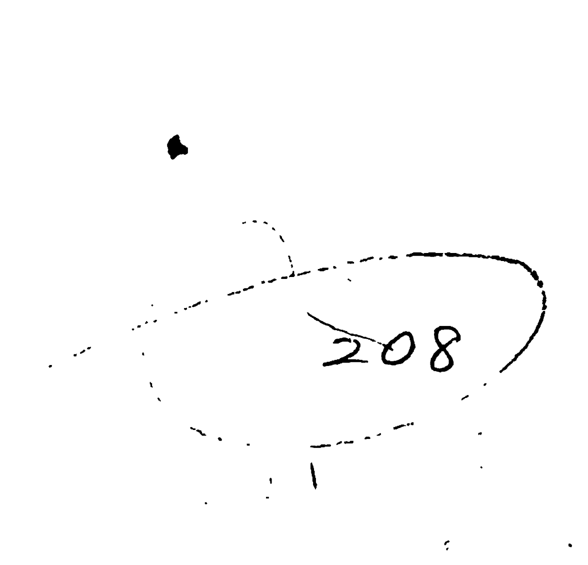
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

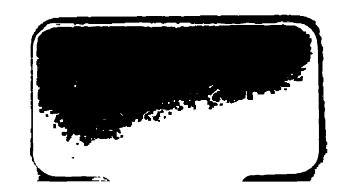
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/


Digitized by Google

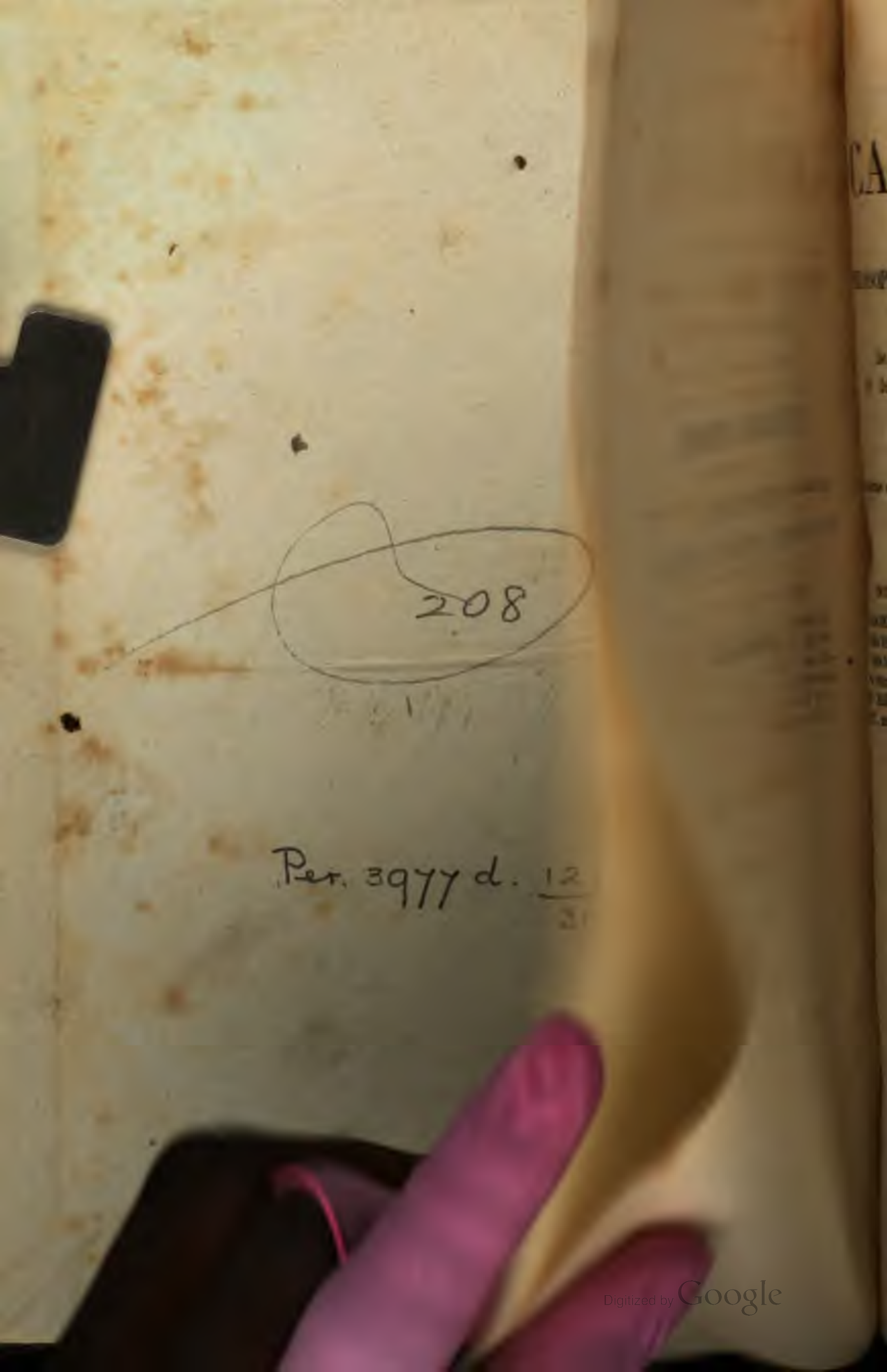


Per. 3977 d. 121/39.



Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

ITÉ

IQUE,

IGIEUX,

QUE ET LITTÉRAIRE,

rotection spéciale

, évêque d'Amiens,

évêque de Perpignan,

direction

NETTY,

Rome et de la Société asiatique de Paris.

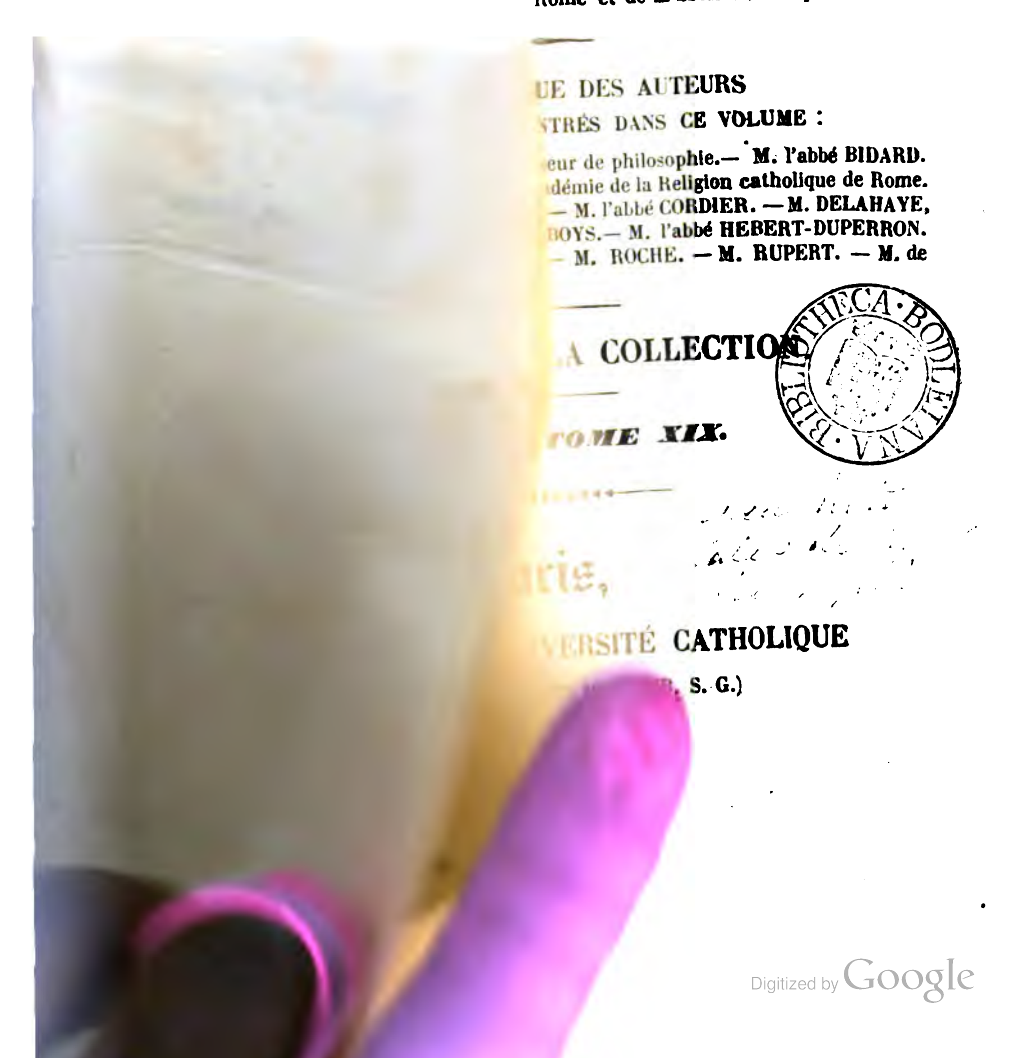
UE DES AUTEURS

TRÉS DANS CE VOLUME :

eur de philosophie.— M. l'abbé BIDARD.
démie de la Religion catholique de Rome.
— M. l'abbé CORDIER. — M. DELAHAYE,
BOYS.— M. l'abbé HEBERT-DUPERRON.
— M. ROCHE. — M. RUPERT. — M. de

A COLLECTION

TOME XIX.



BIBLIOTHECA BODLEIANA

ris,

VERSITÉ CATHOLIQUE

S. G.)

Digitized by Google

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE,

RECUEIL RELIGIEUX, PHILOSOPHIQUE, SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE.

DEUXIÈME SÉRIE.

Digitized by Google

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE,

RECUEIL RELIGIEUX, PHILOSOPHIQUE, SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE,

Paraissant sous la protection spéciale
De Mgr de SALINIS, évêque d'Amiens,
Et de Mgr GERBET, évêque de Perpignan,
et sous la direction
De M. BONNETTY,
de l'Académie de la Religion catholique de Rome et de la Société asiatique de Paris.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS
DONT LES TRAVAUX SONT ENTRÉS DANS CE VOLUME :

M. l'abbé BEEL.—M. l'abbé BENSA, professeur de philosophie.— M. l'abbé BIDARD. —M. l'abbé BLANC.—M. BONNETTY, de l'Académie de la Religion catholique de Rome. —M. l'abbé BOULLAN, docteur en théologie.— M. l'abbé CORDIER. —M. DELAHAYE, juge au tribunal de la Seine.—M. Albert DU BOYS.— M. l'abbé HEBERT-DUPERRON. — Mgr MABILE, évêque de Saint-Claude. — M. ROCHE. — M. RUPERT. — M. de SAULCY, membre de l'Institut.

TOME XXXIXe DE LA COLLECTION.

3e SÉRIE. — TOME XIX.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Paris,
AU BUREAU DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE
RUE DE BABYLONE, N° 10 (FAUB. S. G.)

1855

Digitized by Google

Versailles. — Impr. de Beau jeune, 28, rue Satory.

Digitized by Google

TABLE DES ARTICLES.

(Voir la table alphabétique des matières à la fin du volume).

109e livraison. — Janvier 1855.

110e livraison. — Février.

111e livraison. — Mars.

Digitized by Google

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 109. — JANVIER 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXXIX [1].

De la procédure de l'Inquisition (suite).

§ 1er. *Purgation canonique, avocats d'office. — Instruction définitive.*

Dans les premiers temps de l'Inquisition castillane, l'accusé était quelquefois admis à la vieille purgation canonique, quand il n'y avait que de faibles indices du délit qui lui était imputé. Ce mode de justification consistait dans le serment que l'accusé prêtait de son innocence, en se faisant accompagner de sept, douze ou vingt hommes de bien connus par la pureté de leur foi; il comparaissait devant l'inquisiteur ou devant l'évêque du lieu entouré de ces espèces de jurés, et, en parlant de l'hérésie qui lui avait été imputée, il disait, la main étendue sur l'Evangile : « Je ne l'ai jamais admise, crue, ni enseignée, et encore » aujourd'hui je ne l'admets, ni ne la crois. » Les co-jurés attestaient alors dans la même forme, qu'ils croyaient que l'accusé avait dit la vérité [2].

On reconnaît dans cette institution un reste des vieilles traditions germaniques; le nom même de *compurgateurs* est conservé. Eymeric et Pegna disent que la purgation canonique était souvent employée de leur temps dans le tribunal de l'Inquisition, quoique les autres tribunaux n'en fissent plus usage [3]. Mais

[1] Voir le XXXVIIIe chapitre au numéro précédent, tome XVIIIe, p. 485.

[2] *Directorium*, tertia pars, p. 476-477. La formule était : *Nunquam tenui, nec credidi, nec docui, nec teneo, nec credo.*

[3] *Et cùm in omnibus criminibus abolitus fuerit et extinctus usus canonicæ purgationis, in crimine tamen hæresis etiam nunc usitatus est, et in sacro Inquisitionis tribunali frequentatus.* Pour que ce mode de procédure fût admis, il fallait l'assentiment réuni de l'évêque et des inquisiteurs.

Digitized by Google

le grand inquisiteur Valdès, dans ses Instructions de 1561, signale ce mode de procédure *comme très-dangereux, peu usité et ne devant être employé qu'avec la plus grande circonspection.* Pegna dit au contraire que, dans sa bonté, l'Eglise catholique a voulu donner aux malheureux accusés d'hérésie un moyen de plus de s'en laver facilement si l'accusation était fausse [1].

Il paraît cependant que la purgation canonique tomba en désuétude depuis l'inquisitorat de Valdès, et le règne de Philippe II.

Mais une institution qui remonte à la première Inquisition, qui fut adoptée par l'Inquisition castillane et qui vécut autant qu'elle, c'est celle des avocats d'office. C'est à l'Inquisition, on ne saurait le contester, qu'est dû l'établissement de ce ministère d'humanité en faveur des prévenus. Elle a été fort en avant à cet égard, sur la plupart des tribunaux de l'Europe.

Dans le cas où le prévenu niait les faits qui lui étaient imputés par l'acte d'accusation, on lui demandait s'il voulait se défendre : s'il répondait affirmativement, l'inquisiteur ordonnait qu'il fût pris copie, par *extrait* de l'instruction sommaire, de l'acte d'accusation en entier, des réponses données par le prévenu lui-même, dans son interrogatoire, enfin de la censure des qualificateurs. Ces copies étaient faites pour être communiquées à l'avocat, que le prévenu choisissait pour le défendre sur la liste des titulaires du Saint-Office. On faisait promettre à ce défenseur, qu'après avoir pris connaissance de la cause et suivi le procès, il en garderait le secret au dehors; il devait exhorter l'accusé à dire la vérité et à demander une pénitence pour sa faute, s'il en avait commis une. On recommandait à cet avocat de ne continuer à donner des soins à la défense du prévenu que dans le cas où il trouverait des moyens plausibles à faire valoir en fait et en droit.

Dans le principe, l'Inquisition accordait aussi des procureurs à l'accusé, pour l'aider à présenter les objections de forme. Mais Pegna dit qu'on cessa bientôt de les admettre, parce que les avocats suffisaient et remplissaient les mêmes fonctions [2].

Quant aux prévenus mineurs, c'est-à-dire âgés de moins de

[1] *Directorium Eymerici, ibid.*, p. 477. C'est là, en effet, ce qui avait fait établir la purgation canonique devant la juridiction ecclésiastique, dans le droit commun de l'Église, qui remonte à une très-haute antiquité. L'Inquisition n'avait donc fait qu'emprunter ce mode de procédure au droit commun : du reste, elle ne l'employait que quand l'accusé était *suspectus de levi*, c'est-à-dire légèrement suspect d'hérésie, *ibid.*, p. 501.

[2] *Directorium*, etc., *ibid.*, p. 447-448.

Digitized by Google

25 ans, on leur nommait un curateur dont l'autorité était nécessaire pour ratifier leurs aveux [1] : il devait également être pris parmi les membres du Saint-Office.

Presque jamais, en fait, l'avocat n'usait des prétextes que lui fournissaient les inquisiteurs par leurs recommandations pour abandonner le ministère qui lui avait été confié. Il communiquait avec son client, en présence des inquisiteurs, et usait de son mieux, dans l'intérêt de la défense, de la connaissance imparfaite qu'on lui donnait de la procédure. — Nous avons dit ailleurs qu'on avait fini par lui cacher, ainsi qu'à l'accusé, les noms des dénonciateurs et des témoins, de sorte que les récusations de ce dernier contre des ennemis mortels qu'il supposait avoir déposé contre lui, tombaient souvent à faux et ne s'appliquaient à aucun des témoins entendus dans l'instruction. Que si, par hasard, l'accusé avait rencontré juste, l'avocat demandait qu'on fît juger l'irrégularité des témoins [2]. Il fallait pour cela faire confronter les dépositions avec les dépositions des autres témoins et avec les *dires* du prévenu qui les récusait. Si le témoin récusé se trouvait, à l'insu du prévenu, au Mexique ou aux îles Philippines [3], le procès était indéfiniment suspendu, jusqu'à ce que le commissaire délégué par les inquisiteurs dans ces pays éloignés, leur eût envoyé l'enquête qu'il avait été chargé de faire.

Quoi qu'il en soit, le ministère d'un avocat d'office, malgré les entraves dont on avait fini par l'environner, était une consolation et un encouragement pour le malheureux prisonnier de l'Inquisition. S'il avait été injustement accusé, il est hors de doute qu'un praticien habile et exercé pouvait venir utilement en aide à son inexpérience : il lui fournissait des ressources pour répondre aux arguments du promoteur fiscal, et toutes les fois que l'accusation produisait de nouvelles charges, il y opposait des défenses nouvelles.

Ces charges supplémentaires pouvaient résulter de l'information définitive qui se faisait avec le plus grand soin; car c'était de là que dépendaient la vie, l'honneur et la fortune des accusés. Les inquisiteurs en la dirigeant, devaient donc s'efforcer d'en

[1] *Id. ibid*, p. 448.

[2] *Directorium, ibid.*, p. 446. L'accusé pouvait aussi, pour de très-graves motifs, récuser les inquisiteurs eux-mêmes. C'était le conseil de la Suprême qui jugeait si cette demande en récusation était fondée.

[3] Llorente, t. II, p. 31.



repousser la fraude et le mensonge, et d'en bannir toute équivoque : ils devaient empêcher que les témoins, corrompus par l'argent ou vaincus par les prières, poussés par la colère ou la haine, n'altérassent la vérité dans leurs dépositions [1].

A cette information devaient toujours assister cinq personnes, le juge inquisiteur, deux chrétiens pieux, laïques ou ecclésiastiques, le greffier et le témoin appelé à déposer. Le juge était sans doute la personne principale qui présidait à cet acte de la procédure; mais les deux assesseurs qu'il s'adjoignait ajoutaient le sceau de leur autorité à la rédaction du procès-verbal.

C'était ensuite l'inquisiteur lui-même, qui écrivait de sa propre main, pour l'accusé et pour son avocat, l'extrait de cette information, connu sous le nom de publication des preuves. On communiquait cet extrait même à l'accusé qui avait confessé son crime, pour lui montrer qu'on ne le condamnait pas sur son seul aveu. S'il avait nié, il faisait passer un exemplaire de la publication des preuves à son avocat, pour qu'il relevât dans les dépositions, les variations ou les contradictions qui pouvaient en diminuer la portée. « Les inquisiteurs, avec une miséricorde toute paternelle et une charité toute chrétienne, n'omettaient rien de ce qui pouvait favoriser la défense du prévenu; car, suivant les termes d'une des premières instructions du conseil suprême, « leur devoir était de se montrer les pères, encore plus » que les juges de l'accusé [2]. »

On pourrait bien supposer ici, il est vrai, que la pratique restait au-dessous de la théorie : cependant, il est beau de voir de tels conseils dater des premières années de l'Inquisition, et être renouvelés avec force par les écrivains officiels du Saint-Office, plus d'un siècle après.

§ 2. Torture *in caput alienum*.

Nous ne voulons pas revenir sur la torture infligée aux accusés, mais parler de celle connue sous le nom de *tourment in caput alienum*, parce qu'elle a servi de texte à beaucoup de déclamations de l'école philosophique.

On a supposé à tort que cette espèce de question pouvait être imposée à tous les témoins suspects de vouloir cacher la vérité

[1] Tout ce paragraphe est presque littéralement traduit de l'*Histoire du Saint-Office* de Paramo, p. 584.

[2] *Debent non modò esse judices, sed patres reorum.* — 1a *Instruct. hispal.*, cap. XVI. — Louis de Paramo, *ibid.*, p. 584.

Digitized by Google

au profit de l'accusé. Il n'en était point ainsi. Voici ce qu'en dit Llorente lui-même :

« Le *tourment in caput alienum*. On le fait subir à un prisonnier pour qu'il dépose comme témoin, sur les circonstances du procès d'un autre accusé, dans lequel il est cité comme *co-témoin*. Ce supplice n'est employé que lorsque le tribunal a interrogé le co-témoin, sans pouvoir en rien obtenir, et lorsque les juges supposent qu'il refuse de répondre sur ce qu'il sait[1]. »

Même dans ces conditions et avec ces réserves, ce mode de procéder nous paraît fort dur avec nos mœurs et nos idées modernes. Mais encore une fois, il faut comparer l'Inquisition du 15e siècle aux tribunaux de la même époque et du même pays.

Pour un écrivain de nos jours, cette confrontation est fort difficile à faire. Nous possédons deux principaux recueils de lois fort remarquables, donnés à l'Espagne à deux différentes époques du moyen âge, l'un connu sous le nom de *Las Partidas*, que fit recueillir Alphonse le Sage, l'autre dû à Philippe II, et appelé *Nuova Recopilacion*. Mais dans les temps intermédiaires les juges, embarrassés dans un chaos de lois incohérentes et contradictoires, avaient fini par n'en connaître d'autres que leur bon plaisir, ou du moins, s'ils s'entendaient pour établir une jurisprudence à peu près uniforme, c'était dans le but de rendre leur autorité plus redoutée et plus absolue.

« La justice fut longtemps vénale en Espagne, dit un au-
» teur; mais il existait un autre abus plus funeste encore;
» c'était l'usage d'appliquer le témoin lui-même à la torture,
» quand le juge l'ordonnait. De là un double inconvénient. Non-
» seulement personne ne voulait déposer en justice, mais sou-
» vent personne n'accourait aux cris d'un homme poursuivi par
» des assassins. Ce n'était point par lâcheté, mais chacun savait
» qu'en exposant sa vie pour un autre il courait risque d'être
» saisi par les officiers de justice, et contraint de servir de
» témoin. Or, il suffisait alors d'un soupçon pour que l'on fût
» torturé; et si la famille de la victime n'était pas assez riche
» pour payer les frais de la *poursuite*, le malheureux témoin se
» voyait condamné à les supporter. La justice voulait faire ses
» frais et elle était peu scrupuleuse sur le choix des moyens[2]. »

Il est certain que la procédure de l'Inquisition, même dans

[1] Llorente, t. I, p. XLVIII.

[2] *L'Espagne depuis le règne de Philippe II*, par Charles Weiss, 1re partie, p. 142. — (Edition de Bruxelles, 1845.)



ses plus grands abus, n'offrait rien qui égalât tant d'extravagance et de barbarie.

On peut donc conjecturer et presque affirmer que la justice inquisitoriale était dirigée par des principes plus sages, et même, dans la pratique, plus régulièrement administrée que les autres justices de l'Espagne, au moins jusqu'au commencement du 17e siècle.

§ 3. Censure des qualificateurs. — Jugement.

La défense de l'avocat d'office, régulièrement choisi par l'accusé et agréé par les inquisiteurs, avait le droit de répliquer la dernière, par écrit, aux dernières attaques de l'accusation.

Après la fin de ces débats, les *qualificateurs* examinaient avec soin l'interrogatoire de l'accusé et les explications de son défenseur et, s'il y avait lieu, ils frappaient d'une censure définitive les paroles, les actions ou les ouvrages qui avaient été soumis à leur appréciation.

Dans les premiers temps on demandait aussi, sous le rapport du droit, l'avis des *consulteurs*. Mais, par la suite, on se passa de leur ministère et ils n'eurent plus qu'un titre honorifique sans fonctions réelles.

Ainsi, dans la pratique ordinaire, aussitôt que les qualificateurs avaient donné leur avis, on convoquait le représentant de l'Ordinaire diocésain et les inquisiteurs, afin qu'ils délibérassent une dernière fois sur les pièces du procès, et s'entendissent sur le parti à prendre à l'égard de l'accusé.

S'ils croyaient devoir lui infliger une peine grave, ils ne la prononçaient qu'après avoir consulté le conseil de la Suprême et avoir obtenu son approbation.

D'un autre côté, d'après le droit inquisitorial, l'accusé avait droit d'appel, mais seulement auprès de ce tribunal supérieur. Si, dans tous les cas un peu importants, il devait être consulté, on ne voit pas quelle garantie de plus cet appel pouvait offrir à l'accusé, déjà condamné d'avance par ceux mêmes auxquels il demandait la révision de la sentence des premiers juges.

En présence d'une semblable jurisprudence, il n'est donc pas étonnant que le Saint-Siége ait toujours revendiqué pour les accusés d'hérésie, le droit de recourir auprès de sa juridiction suprême des arrêts rendus par les inquisiteurs espagnols; on ne comprend pas comment ces inquisiteurs et les rois d'Espagne ont osé contester ce droit du souverain Pontife. On conçoit

Digitized by Google

moins encore comment de soi-disant philanthropes, tels que Llorente, se plaignent amèrement de cette prétendue usurpation des Papes qui n'a jamais eu pour résultat que d'annuler des arrêts de mort, et de changer en de simples pénitences des pénalités rigoureuses.

§ 4. Des diverses espèces de condamnations et des *exécutions* de la sentence des *auto-da-fé*.

Les accusés qui n'étaient pas relaps et qui se repentaient, pouvaient subir trois sortes de condamnations qui devaient être suivies d'abjurations publiques.

Il y avait la condamnation ***de levi*** pour ***léger soupçon*** d'hérésie, celle ***de vehementi*** pour ***suspicion véhémente*** de ce crime, enfin la peine de mort qui était appliquée à l'***hérésie formelle***.

Les peines différaient dans ces trois cas, depuis des pénitences plus ou moins graves [1] jusqu'à l'immuration perpétuelle; mais elles étaient toujours précédées de la cérémonie humiliante de l'***auto-da-fé*** ou acte de foi.

Ces cérémonies avaient lieu un dimanche autre qu'un dimanche de l'avent ou du carême, ou qu'une des grandes fêtes de l'année. Elles étaient annoncées le dimanche précédent dans toutes les paroisses et dans tous les couvents comme devant avoir lieu dans telle ou telle église. Le jour de l'acte de foi, il ne devait y avoir aucun sermon dans aucune église de la ville, excepté dans celle où devait se passer la cérémonie, et où l'un des inquisiteurs devait faire un sermon approprié à la circonstance. Les inquisiteurs devaient aussi s'entendre avec l'évêque pour régler les formules d'abjuration et de sentence : on décidait aussi quelle était l'espèce de vêtement de pénitence ou de ***san-benito*** dont il devait être revêtu.

Tous les condamnés devaient avoir une mitre de carton peint sur la tête, une corde de genêt au cou et une torche de cire verte à la main. Mais le ***san-benito*** [2] différait suivant la gravité des condamnations.

[1] Elles consistaient, par exemple, à se présenter certains jours de dimanche et de fête, à la grand'messe, nu-pieds et d'aller y faire l'offrande d'un cierge d'un poids déterminé, à l'autel, à jeûner plusieurs fois dans la semaine, à recevoir la discipline, etc. On devait comparaître à certains jours devant l'évêque et l'un des inquisiteurs pour recevoir leurs ordres. *Directorium*, tert. pars, p. 502.

[2] Le *san-benito* qui s'appelait autrefois en hébreu *zamarra* et qui était l'ancien sac de pénitence des juifs (*sacco-bendito*, par corruption *san-benito*), avait été imposé comme pénitence publique par saint Dominique à un hérétique repentant,

Digitized by Google

Ce vêtement avait d'abord été un sac enveloppant tout le corps; il ne fut plus tard qu'un scapulaire descendant seulement jusqu'aux genoux; car on ne voulait pas qu'il pût être confondu avec l'habit adopté à cette époque par plusieurs ordres monastiques. L'*hérétique formel* portait sur ce scapulaire de laine jaune une croix rousse en sautoir. Celui qui était condamné comme violemment suspect portait la moitié de cette croix.

Quant à l'accusé qui avait été déclaré légèrement suspect d'hérésie, et qui obtenait d'être relevé des censures *ad cautelam*, on lui faisait prendre le scapulaire jaune sans croix en sautoir.

Les relaps devaient être livrés au bras séculier après leur abjuration, même s'ils témoignaient un véritable repentir, mais il pouvait y avoir des différences dans leur sort comme dans le vêtement qu'ils étaient destinés à porter.

Ceux qui se réconciliaient avec l'Eglise *avant le jugement*, obtenaient de mourir d'un supplice moins cruel que le bûcher.

Le *san-benito* qu'ils portaient au moment de l'abjuration était le scapulaire jaune et la croix rousse tout entière en sautoir; ils avaient en outre sur la tête un bonnet pyramidal appelé *coroza* et garni de croix semblables, mais sans aucune image de flammes, parce que leur repentir leur avait valu la remise de la peine du feu.

La seconde espèce de *san-benito* était réservée à ceux qui avaient manifesté du repentir après leur jugement et avant d'être conduits à l'auto-da-fé. Pour ceux-là, le *san-benito* et le *coroza* étaient tous les deux faits de la même toile. Dans la partie inférieure du scapulaire était figuré un buste sur un brasier. Le reste du *san-benito* était couvert de flammes dont la pointe était renversée; cela signifiait que le coupable ne subirait pas la peine du feu, mais qu'il y serait jeté après avoir été étranglé ou pendu. Les mêmes flammes se voyaient sur le *coroza*.

Enfin le troisième *san-benito* était destiné à ceux qui mourraient dans l'impénitence finale. Il était également de toile et fait comme le précédent, sauf que les flammes étaient dans leur direction naturelle, pour signifier que le coupable devait réellement périr dans les flammes. Dans les premiers temps de l'In-

appelé Ponce Roger; les deux petites croix qu'il lui avait ordonné de coudre sur la portion de son vêtement correspondant à la poitrine, avaient pour but de le mettre à l'abri de tout mauvais traitement de la part des croisés et des catholiques trop ardents. (Llorente, t. I, p. 128; Paramo, ouvrage déjà cité, liv. I, tit. II, chap. II.)

Digitized by Google

quisition, on peignait encore sur ces scapulaires des figures de démons grotesques ou hideuses, symbole des esprits de mensonge qu'on supposait s'être emparés de lui.

On suspendit longtemps ces scapulaires dans les églises où avaient eu lieu les actes de foi de ceux qui les avaient portés. On remplaça plus tard ces monuments judiciaires, par des pièces de toile où étaient gravés le nom, le domicile, le genre de crime et l'époque de la condamnation du coupable [1].

Voici maintenant comment se passait la cérémonie proprement dite de l'abjuration ou acte de foi.

J'en emprunte le récit au *Directorium* d'Eymeric, qui est la source la plus sûre et la plus authentique.

Au jour et à l'heure fixés, l'hérétique condamné était amené revêtu du *san-benito* dans l'Eglise [2] où il devait abjurer, un peu avant le commencement. On lui avait préparé d'avance au milieu de la nef centrale un échafaudage élevé où on le faisait monter pour qu'il fût exposé aux regards de tous. Il était immédiatement environné des principaux dignitaires ecclésiastiques et laïques, autour desquels se pressait un grand concours de peuple. Après l'Evangile, l'inquisiteur montait en chaire, et faisait un sermon contre l'hérésie ou les hérésies auxquelles l'hérétique condamné s'était laissé entraîner de son propre aveu. Après son sermon, l'inquisiteur disait ces mots ou quelque chose d'équivalent : « Cet homme, qui est exposé au milieu de » vous, est tombé dans l'hérésie que je viens de vous signaler; » il y a adhéré, l'a défendue, et elle a été pour lui l'occasion de » grands péchés. Vous allez en entendre la preuve et le détail. » L'inquisiteur ordonnait alors au notaire présent dans l'ambon, à qui il avait remis le procès-verbal, d'en donner lecture à haute voix au condamné et à l'assistance.

« Voici les fautes et les mauvaises œuvres contre la foi qu'a » commises un tel ici présent; desquelles il a confessé, devant le » tribunal et de sa propre bouche, s'être rendu coupable.

» Et d'abord, il a confessé de sa propre bouche et sous la foi » du serment qu'il avait persévéré pendant tant d'années, dans » l'erreur et dans l'hérésie.

[1] Llorente, t. I, p. 327-328 et suivantes. On remarquera que le plus grand nombre des *victimes de l'Inquisition* ne devaient pas périr sur le bûcher, puisque la moindre manifestation de repentir, même au dernier moment, pouvait leur éviter ce supplice.

[2] On verra, dans la suite de cet ouvrage, que les auto-da-fé eurent lieu plus tard sur les places publiques.


Digitized by Google

» Il a expliqué de quelle manière il est tombé dans ladite » hérésie.

» Il a avoué encore qu'il avait dogmatisé, et qu'il avait en- » traîné de telle manière et dans telle et telle circonstance, plu- » sieurs chrétiens à partager son hérésie. »

» Après cette lecture, l'inquisiteur, s'il est sûr de la ferme conversion de l'hérétique pénitent, l'interrogera en lui demandant si tous les faits relatés dans le procès-verbal ne sont pas exacts; et après en avoir obtenu une réponse négative, il ajoutera : « Voulez-vous persévérer dans ces hérésies; si vous le » faites, vous serez condamné pour l'éternité et vous perdrez » votre corps. Si vous les déniez et les abjurez, vous sauverez » votre âme et votre vie corporelle. » Si le pénitent répond : « Je » ne veux pas y persister; mais je les dénie et je les abjure, » » l'inquisiteur lui dira : « Vous choisissez le bon parti. »

» Alors le pénitent devra tête nuè et les genoux en terre, la main étendue sur l'Évangile, lire la formule d'abjuration que le notaire lui présentera; s'il ne sait pas lire, le notaire la lira pour lui, en lui disant de la confirmer par son adhésion [1].

» Quand l'abjuration aura été lue et confirmée par le pénitent » qui y apposera son sceau et sa signature, l'inquisiteur pourra et » devra lui parler à peu près ainsi :

« Mon cher enfant, en abjurant vos erreurs, vous avez été sa- » gement inspiré; car vous pourrez échapper aux peines de l'au- » tre vie, et entrer, avec la permission de Dieu, dans son paradis. » Mais je vous avertis d'avoir la plus grande prudence dans tou- » tes vos actions, tous vos entretiens et toutes vos paroles; car » si l'on vous surprenait encore à manifester quelque erreur, à » propager quelque hérésie, ou à vous mettre en rapport avec » des hérétiques connus, vous seriez livré, comme relaps, au » bras séculier. Soyez donc prudent et réservé, et, fuyant la so- » ciété des hérétiques, n'ayez plus de relations qu'avec de bons » catholiques. »

» L'inquisiteur ou l'évêque le délie ensuite de tout lien d'excommunication et le déclare réconcilié avec l'Eglise.

» Puis il lui signifie sa sentence de condamnation sous la forme d'une pénitence à subir. La première de ces pénitences est de porter toujours au-dessus de ses vêtements le *san-benito* avec les croix transversales « car les croix sont les insignes de la

[1] Nous ne donnons pas les diverses formules d'abjuration qui doivent affirmer nettement les vérités dogmatiques que l'hérétique avait niées.

Digitized by Google

» pénitence, et vous ne devez pas les abhorrer; mais les aimer, » vous souvenant de Jésus-Christ portant humblement sa croix » sur les épaules. Nous vous condamnons aussi à vous tenir avec » le *san-benito* au haut du perron *de telle église*, pendant les prin- » cipales messes le matin, et le soir pendant les vêpres, les jours » de dimanche et de grandes fêtes que nous vous désignons.

» Nous vous condamnons aussi à la prison temporaire ou per- » pétuelle [1] pour y boire l'eau de l'angoisse et y manger le pain » de la douleur. »

« Mais nous nous réservons, suivant les sentiments de pénitence » et de piété que vous manifesterez, le droit de mitiger, de com- » muer ou de supprimer tout ou partie de ces pénitences, etc. [2]. »

On comprend que cette mitigation avait lieu dans la plupart des cas. Il n'était pas rare qu'on dispensât l'hérétique repentant, non-seulement de la prison, mais même de l'humiliation de porter longtemps le *san-benito* [3] avec les croix cousues sur le devant.

Pour les relaps, le commencement de la cérémonie était à peu près le même, sauf qu'on ne pouvait demander ni désaveu, ni abjuration à ceux qui mouraient dans l'impénitence finale [4]. De plus, dans le cas où le condamné était un clerc, il fallait procéder à sa dégradation avant de le livrer au bras séculier.

La condamnation de l'hérétique relaps et impénitent, était conçue avec des formules de regrets profonds de la part des inquisiteurs : « Nous souhaiterions de tout notre cœur pouvoir vous » ramener à l'unité catholique; mais puisque, vous abandon- » nant à votre sens réprouvé et vous laissant séduire par l'esprit » de mensonge, vous avez mieux aimé être tourmenté par les » supplices éternels de l'enfer, *être consumé corporellement ici-*

[1] Dans ces prisons, les condamnés ne pouvaient avoir aucune communication les uns avec les autres, ni avec ceux de leurs proches qui seraient soupçonnés d'hérésie; mais ils pouvaient recevoir la visite de tout bon catholique. De plus, la prison perpétuelle n'entraînait point de mort civile. La femme pouvait y venir voir son mari librement et en secret et réciproquement : le conjoint innocent pouvait même demander à être renfermé avec le conjoint coupable. (*Directorium*, etc., tert. pars, p. 517-518.)

[2] *Directorium*, p. 504-507.

[3] *Ibid.*, p. 510.

[4] Il y avait encore l'*impénitent non relaps* que l'on détenait dans les prisons de l'Inquisition, en le menaçant de la peine du bûcher, s'il persistait opiniâtrément dans son hérésie. (*Directorium*, etc., p. 514.) Cette menace s'exécutait au bout d'un certain temps si les efforts des convertisseurs avait été vains. Voir la formule de condamnation dans ce cas, p. 515, *Directorium*.

Digitized by Google

» *bas, par les feux temporels*[1], *que de recourir à la miséricorde et*
» *vous jeter* dans le sein de l'Eglise, votre sainte et tendre mère...
» Nous, juges, dans cette grande et sainte cause de foi, siégeant
» en tribunal, suivant les formes judiciaires; les saints Evangiles
» étant posés en face de nous afin que nous puissions lire en
» quelque sorte notre jugement sur le visage de Dieu, et que nos
» yeux voient l'équité face à face[2], n'ayant devant les yeux que
» l'honneur de la sainte foi orthodoxe; en ce jour, cette heure
» et ce lieu, nous vous avons assigné pour entendre la présente
» sentence par laquelle nous vous condamnons et vous décla-
» rons condamnable comme hérétique impénitent et relaps, et
» comme tel vous excluant du for ecclésiastique et de la juri-
» diction inquisitoriale, nous vous livrons au bras séculier et
» aux puissances temporelles; les suppliant néanmoins de mo-
» dérer leur sentence de manière à éviter qu'il y ait effusion de
» sang et que la mort s'ensuive[3]. »

Nous comprimons la tristesse et l'horreur que nous inspire cette prise à partie de Dieu même, que les inquisiteurs semblent vouloir faire l'inspirateur de leur sentence, comme pour mettre sous cet abri trois fois saint, leur effrayante responsabilité. Gardons tout le calme et toute la froideur d'un historien impartial pour faire remarquer la contradiction qui existe entre la recommandation d'humanité placée à la fin du jugement et l'annonce formelle faite quelques lignes plus haut, du supplice temporel auquel le coupable devra être condamné. Il est singulier, nous dirons plus, il est providentiel qu'une aussi incroyable anomalie ait échappé aux savants théologiens, aux canonistes profonds qui rédigeaient ces formules avec tant de soin et d'habileté.

Poursuivons et achevons le douloureux récit des suites de cette sentence redoutable et trop significative.

Suivant Eymeric et les traditions de l'Inquisition primitive, le coupable impénitent, condamné ainsi par l'Inquisition, était conduit pendant deux ou trois jours dans les prisons des juges séculiers, et on lui appliquait la peine capitale qui lui était due suivant le cas particulier où il se trouvait. De plus, Eymeric recommande que ce genre d'auto-da-fé n'ait pas lieu un jour de fête, ni dans une église, mais sur une place publique : « Il est

[1] Et hic temporalibus ignibus temporaliter consummari.
[2] Sacrosanctis Evangeliis positis coràm nobis, ut de vultu Dei judicium prodeat et oculi nostri videant æquitatem!...
[3] *Directorium*, etc., *ibid.*, p. 520.

Digitized by Google

» plus convenable et plus honnête, dit-il, que le coupable soit
» frappé loin de l'église, et un jour d'œuvre; puisque l'église et
» le jour de fête sont consacrés à Dieu [1]. »

Il semble, en effet, que des supplices ne sont pas des hymnes à la gloire de Dieu, et que, du moment où le condamné est livré au bras séculier, l'Église qui abhorre le sang, doit se montrer étrangère à tout ce qui se passera désormais entre le coupable et la justice humaine.

Eh bien! le croirait-on, l'Inquisition moderne de l'Espagne ne voulut pas suivre dans tous ses points une prescription aussi raisonnable; elle parut ne pas même en comprendre la convenance et la sagesse!

Pendant que le vieil usage attesté et recommandé par Eymeric, se conservait dans le reste de l'Europe, une instruction du conseil de la Suprême, en date de 1561, statuait que pour éviter l'embarras d'invitations nouvelles à adresser aux magistrats, dignitaires et principaux de la ville, l'exécution capitale se ferait le jour même de la fête où aurait eu lieu l'auto-da-fé [2].

Et Pegna, commentateur d'Eymeric, approuve ingénûment [3] et hautement une pareille innovation : « Car puisque l'on fait en
» Espagne de telles cérémonies qui ont pour but de donner au
» peuple un horrible et effrayant spectacle et comme une image
» du jugement dernier, rien ne peut être plus propre à lui ins-

[1] *Directorium*, etc., p. 512.

[2] « Curent autem Inquisitores, et hæc tam commodo tempore fiant, ut executio sententiarum eorum qui traduntur curiæ sæculari possit fieri *de die* ob evitanda inconvenientia. » Citée dans le *Directorium*, p. 512.

[3] *Ingenue fatebor*, etc. (*ibid.*) Il faut pourtant faire remarquer ici qu'Eymeric et son commentateur s'accordent pour recommander aux juges inquisiteurs de n'avoir plus aucun rapport avec le condamné une fois la sentence rendue ; de lui envoyer pour le convertir des religieux étrangers à l'Inquisition, et de ne pas paraître au lieu de l'exécution, *pour ne pas causer au malheureux supplicié des sentiments d'irritation contre la religion elle-même, et dans la crainte de rendre sa conversion plus difficile.*

On a encore calomnié l'Inquisition quand on a dit qu'elle *accordait des indulgences à tous ceux qui allaient voir brûler des victimes*. Elle ne donnait ces indulgences qu'à ceux qui assistaient à l'abjuration ou *auto-da-fé*, cérémonie qui avait un caractère religieux.

On a souvent confondu, par légèreté ou à dessein, l'*auto-da-fé* qui, dans le plus grand nombre de cas, n'était suivi d'aucun supplice, avec le *supplice lui-même*. C'est par suite de cette confusion qu'on a porté le nombre des *victimes de l'Inquisition* à plusieurs centaines de mille. Llorente, malgré son esprit janséniste et philosophique, ne tomba pas du moins dans ces erreurs grossières. Il connaissait trop bien son sujet pour croire possibles de telles altérations de la vérité.

Digitized by Google

» pirer de la terreur que d'entourer ces exécutions de la plus » grande solennité possible : il y a l'immense avantage de dé» tourner un plus grand nombre d'hommes des voies de la per» dition, si on peut y attirer une plus grande multitude de » peuple [1]. »

La précipitation avec laquelle les exécuteurs de la sentence inquisitoriale étaient forcés d'agir, après l'auto-da-fé, fait ressortir de plus en plus combien était illusoire et chimérique la clause de *pure forme* placée au bas du jugement qui livrait le relaps au bras séculier.

Et cependant, on a soutenu qu'après cette condamnation, « l'autorité séculière était parfaitement la maîtresse d'agir comme » elle l'entendait, et que si, en vertu de cette clause, chère à » l'Eglise, les juges royaux laissaient marcher un innocent au » supplice, ils seraient les premiers coupables [2]. »

Le rôle de la justice ordinaire en Espagne, était au contraire si nul dans un procès contre les hérétiques relaps, que Pegna met en question si l'on doit exiger la présence du juge temporel à l'audience où la sentence est prononcée par le tribunal de l'Inquisition. « Il ne faut pas, dit-il, que le juge séculier » puisse, en s'absentant par des motifs vrais ou supposés, entra» ver la marcher de la justice inquisitoriale. Du moment donc » que l'évêque et les inquisiteurs ont rendu leur jugement, il » suffit qu'il fasse porter à ce juge royal le dispositif écrit de ce » jugement, ou même qu'il lui en fasse connaître la teneur par » un personnage officiel (*per legitimam personam*) et le juge » doit ajouter foi à cette *intimation*, et faire conduire au dernier » supplice l'hérétique qu'on lui livre, s'il ne veut être poursuivi » lui-même comme un fauteur d'hérétiques et opposant au » Saint-Office : et on ne lui donne aucune copie des pièces du » procès [3]. »

C'est ainsi qu'on laissait au magistrat séculier sa pleine liberté d'action et d'appréciation ! On ne lui donnait pas même communication des pièces du procès, et cependant pour empêcher *un*

[1] *Directorium*, tertia pars, commentar. 45, p. 512.

[2] *Lettres sur l'Inquisition*, par Joseph de Maistre, p. 33.

[3] « Ipseque magistratus sæcularis, quamvis præsens sententiæ non affuerit, fidem huic *intimationi* debet adhibere, et hæreticum sibi traditum ultimo supplicio afficere, nisi velit tanquàm hæreticorum fautor, et sacri officii impeditor, gravissime coerceri : nec processus copia sibi est tradenda, etc. » (*Directorium*, tertia pars, p. 528.)

Digitized by Google

innocent de marcher au supplice, il faut d'abord qu'on puisse examiner s'il y a un innocent!

On voit d'ailleurs le sort qui aurait été réservé au juge qui aurait voulu non-seulement ne pas exécuter, mais ajourner la sentence des inquisiteurs. Il aurait été excommunié et incarcéré comme fauteur d'hérétiques, et obligé de porter à son tour le *san-benito* en demandant humblement pardon de sa faute, si toutefois il avait voulu recouvrer sa liberté et sa capacité civile.

Nous avons entendu quelquefois comparer les inquisiteurs à des jurés qui déclarent constant le fait de criminalité qui leur est soumis, et le juge séculier à la cour ou au président d'assises qui applique la peine. « La sentence de l'Inquisition, a-t-on dit, » entraînait la mort sans l'ordonner [1]. » Cette distinction subtile nous a toujours médiocrement satisfait. Le jury qui reconnaît constant un fait d'assassinat avec préméditation, sait très-bien que l'échafaud est au bout de son verdict : il en accepte la terrible responsabilité et n'a pas l'idée de la rejeter sur la cour d'assises. Et cependant les membres de cette cour en France, ainsi que le grand juge en Angleterre, ont le droit d'annuler en certains cas un verdict trop rigoureux, et de renvoyer l'affaire à une autre session : ils peuvent quelquefois mitiger la peine prononcée par la loi ; enfin ils ne sont pas réduits à des fonctions passives et machinales. Il semble au contraire que l'intervention demandée au juge séculier d'Espagne, par les inquisiteurs qui lui faisaient connaître leur sentence, ne servait qu'à une seule chose, à substituer, dans l'ordre transmis au bourreau, le sceau royal au sceau de l'Inquisition.

Le Saint-Office ne voulait pas tacher de sang l'olivier de son blason [2]; mais il ne sauvait par là que de vaines apparences.

Il faut convenir pourtant que l'opinion publique ne se cho-

[1] *Lettres sur l'Inquisition*, *ibid.*, p. 30.

[2] Dans le principe, sous le grand inquisiteur Torquemada, le sceau de l'Inquisition était une croix carrée, avec les lettres P. S. C. (*prior sanctæ crucis*), parce que Torquemada était *prieur* du monastère de *Sainte-Croix*. Plus tard, le même sceau fut blasonné d'une croix verte sur champ noir, d'un rameau d'olivier, d'un glaive et d'un buisson ardent. Louis de Paramo consacre quinze pages in-f° à expliquer la signification symbolique de ces emblèmes (*De origine et progressu Sancti-Officii*, p.363-378.) N'était-ce pas encore une anomalie pour un tribunal qui prétendait n'être pas un tribunal de sang que de prendre pour emblème un buisson et un *glaive?* Il aurait fallu de longs commentaires pour expliquer que ce glaive ne devait se prendre qu'au sens *spirituel*... Or, un blason, où ces explications ne peuvent être données, ne doit présenter qu'un seul sens, net et clair.



quait pas de voir des religieux et des prêtres siéger dans ce formidable tribunal [1]. On ne peut pas nier que l'Inquisition n'ait été populaire en Espagne.

« Ses fonctions sacrées, dit un publiciste, procèdent du Saint-» Siége et de la couronne; les causes qui le firent établir furent » des plus urgentes; la forme dans laquelle il s'exécuta, merveil-» leuse, les règles établies pour l'expédition des affaires, admira-» bles, l'utilité qu'il produisit à la religion, à la couronne et au » pays, indicible [2]. »

« Cet éloge naïf, suivant M. Rossew-Saint-Hilaire, résume » l'opinion à peu près unanime de tous les historiens espagnols » sur cette *glorieuse* création des *rois catholiques* [3]. »

Le peuple en était encore plus enthousiaste que la classe lettrée : la procédure même du Saint-Office faisait le sujet de sa respectueuse admiration.

Voici peut-être comment on pourrait l'expliquer :

Dans cette procédure, tout ce qui était débat et discussion restait dans l'ombre : on ne produisait au grand jour que l'exécution seule des sentences inquisitoriales. Le drame n'était public qu'à son dénoûment, et ce dénoûment était l'imposant spectacle donné au peuple espagnol du triomphe de la religion dans un cœur quelque temps égaré ou perverti.

De là le nom d'acte de foi (*auto-da-fé*) donné aux abjurations solennelles faites sous les voûtes de ces imposantes cathédrales dont plusieurs avaient été des mosquées. Ces monuments muets de la grande victoire remportée par la croix sur l'islamisme semblaient alors prendre eux-mêmes une voix pour renouveler l'abjuration du culte ennemi auquel ils avaient été consacrés. En assistant à cet hommage que la conviction ou la terreur arrachait au descendant suspect de ces Maures qui avaient si longtemps tenu son pays dans l'esclavage, en le voyant couvert du *san-benito*, cette ignominieuse livrée du crime d'hérésie, l'Espagnol *pur sang* sentait dans son cœur une secrète joie; ses vieilles rancunes de race étaient satisfaites : de telles humiliations le vengeaient de celles qu'avaient autrefois subies ses ancêtres.

Oserons-nous le dire! Cruel dans ses pénalités, sanguinaire dans ses jeux, aimant, jusque sur ses autels, à voir représentées

[1] Pas plus qu'elle ne se choquait, dans ce siècle même, de voir le chanoine Tristani ou le curé Mérino, à la tête des armées de la foi.

[2] Riol, *Informe*, *semanario erudito*, t. III, p. 115.

[3] *Histoire d'Espagne*, t. VI, p. 246. Le témoignage de M. Saint-Hilaire, en pareille matière, n'est certainement pas suspect.

Digitized by Google

les plus horribles souffrances des martyrs, le peuple espagnol ne se serait pas contenté d'un simple spectacle d'abaissement et d'ignominies imposées aux anciens ennemis de sa foi; ces tortures morales ne lui auraient pas suffi. Il fallait qu'on infligeât des tortures plus réelles à ce qui restait sur son sol d'une race détestée et maudite. Ses vengeances séculaires ne pouvaient être assouvies que par des supplices matériels accompagnés de souffrances sans mesure, et peut-être par l'affreuse espérance de tourments continués encore au delà du tombeau!

C'est à ces passions si singulièrement fanatiques et barbares qu'il aurait fallu, non pas condescendre, mais généreusement résister. C'eût été le seul moyen de prévenir une de ces réactions terribles et radicales réservées par la Providence aux nations qui n'ont jamais eu la force de se modérer, ni de se contenir.

Albert Du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.
Étude et critique des systèmes

CHAPITRE XXIV [1].

THÉORIE DE CUDWORTH ET DE PRICE.

La philosophie écossaise, malgré ses louables intentions, au lieu de soutenir la morale ébranlée par les théories de l'école sentimentale, n'aboutit donc qu'à la compromettre encore davantage par le faible appui dont elle essaya de l'étayer. Elle n'eut pas même le mérite de la nouveauté; car Reid avait été précédé dans la lice par un champion plus jeune que lui; mais qui s'y battit avec tant de vigueur et de logique, que la timidité excessive de Reid et de son école en devient encore plus frappante, et qu'on serait tenté de l'accuser de faiblesse et d'impuissance [2].

[1] Voir le xxiii[e] chapitre au numéro précédent, tome xviii, p. 512.

[2] Reid était né en 1710, mais il n'écrivit qu'en 1763 ses *Recherches sur l'Esprit humain*, et ne les publia qu'en 1764; elles ne traitent pas la morale. Ses *Essais sur les facultés intellectuelles et actives de l'homme* ne parurent qu'en 1785 et

Digitized by Google

Price s'était levé contre la théorie de Hutcheson, et il démontra avec l'évidence la plus saisissante l'absurdité de tout système qui va chercher dans la sensibilité les bases de la morale. Du reste, son système présente, avec celui de Reid et de Stewart, la plus parfaite analogie, ou plutôt l'identité la plus complète, sauf qu'il ne s'explique pas aussi nettement que les écossais, sur l'origine des idées. Sur ce point, il semblerait, quoi qu'en ait dit Jouffroy, se rapprocher de Cudworth. Car voici ce qu'il dit dans son ouvrage : « Suivant Cudworth, les idées abstraites sont renfermées » dans les facultés intellectuelles de l'esprit, qui contient intrin- » sèquement en lui-même les notions générales ou types de tou- » tes les choses, de même que le germe contient l'arbre ou le » plant futur; ces types sont mis en dehors par l'esprit, ou se » développent eux-mêmes, selon l'occasion ou les circonstances. » Beaucoup de personnes contesteront ce fait, comme ridicule » et extravagant; mais *je n'en persiste pas moins à l'adopter*, et, » si j'avais à le défendre, les raisons ne me manqueraient pas[1]. » Voilà sans doute ces hypothèses que Dugald-Steward reprochait à Price dans ses *Essais philosophiques* [2], et qui l'empêchaient de souscrire à sa doctrine.

Cudworth avait précédé Price et les écossais dans la carrière. Il avait eu à défendre la morale contre d'autres ennemis, qui avaient livré le devoir aux caprices de la législation humaine. C'est contre Hobbes qu'il écrivit son Traité de l'*immuable moralité* [3], et qu'il chercha à établir que c'était dans les idées *absolues* et *éternelles* de la raison, dans les idées *innées*, que la morale avait son fondement. Mais il s'accorde avec les écossais sur l'origine rationnelle des idées de la moralité : les idées *latentes* ou types sont à peu près l'unique différence qui les sépare; au point de vue de la morale, elle est bien légère, comme on voit. Exposons très-brièvement le système de l'un et de l'autre. Commençons par Price.

Les partisans de Locke, entre autres Collins, Mandeville, Dodwell, s'étaient servis de son système pour attaquer à la fois et la morale et la religion. Hutcheson avec une foule d'autres écri-

1788. Price, né seulement en 1723, avait fait imprimer sa *Revue des principales opinions de morale*, dès 1758, et elle avait eu plusieurs éditions, notamment en 1768.

[1] *Revue* de Price, Londres, 1769, p. 30. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 21e leçon.

[2] *De l'opinion de Locke*, ch. IIIe.

[3] Il ne parut toutefois que longtemps après sa mort, arrivée en 1688.

Digitized by Google

vains se présenta pour les défendre. Les premiers disaient qu'il était impossible de rendre compte des idées du bien et du mal au moyen de la théorie de Locke, que ces idées ne venaient ni des sens ni de la réflexion, sources uniques de nos connaissances; et ils concluaient que ces idées n'étaient que des chimères. Hutcheson répondait qu'outre les sens extérieurs, il existait un autre sens qu'il appelait *sens moral;* qu'à la vérité il était impossible d'expliquer les idées morales avec la théorie de Locke, parce que ces idées ne sont point, comme le prétend ce philosophe, des idées déduites, mais des idées *simples;* et il concluait en en rapportant l'origine à ce sens moral qu'il avait, dit Smith, *imaginé.* Une telle défense n'était pas de nature à sauver l'immutabilité des conceptions morales, et la stabilité des devoirs moraux; car si le devoir se fonde sur la sensibilité, il varie nécessairement avec elle. Price voulut s'opposer aux progrès d'une théorie qui, au lieu de passer pour une défense de la morale, eût pu être regardée, et à bon droit, comme une attaque, tant elle devait sourire aux *libres penseurs* de l'époque. Toutefois, avec la doctrine de Locke, il faut nécessairement admettre ou l'opinion de ses successeurs, ou celle de Hutcheson et de son école. Car s'il n'y a que les *sens* et la *réflexion* à nous fournir tous les éléments de nos connaissances, il faut que les idées morales viennent de l'une ou l'autre de ces deux sources, de près ou de loin, médiatement ou immédiatement, *simples* ou *dérivées.* Et dans un cas comme dans l'autre, la morale est ébranlée jusque dans ses fondements.

Alors Price revient sur la théorie de Locke et la nie : elle est fausse, et elle doit l'être, parce qu'elle n'explique pas toutes nos idées, parce qu'elle compromet la morale. Et il le prouve, en passant en revue plusieurs idées simples et primitives dont la doctrine de Locke ne peut rendre raison : il s'arrête en particulier sur les idées du bien et du mal, que la théorie de Locke ne saurait nullement expliquer. Il faut donc reconnaître une nouvelle et troisième source de nos idées. Quelle est-elle ? C'est la raison. Et voici ses preuves :

La sensibilité nous donne des idées qui ne représentent que certaines sensations en nous, que l'effet produit par les choses sur notre sensibilité. Or, le *bien* et le *mal* représentent autre chose, et la *vertu* et le *vice* nous apparaissent comme des choses entièrement indépendantes de nos sensations et de notre sensibilité, comme des choses ayant une existence propre qui rend les actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, et indépendamment de tout juge.

Digitized by Google

Si la sensibilité est l'origine des idées du bien et du mal, l'erreur devient impossible en morale, et tous les jugements des hommes sont, à cet égard, certains : la sensation est toujours telle qu'on la sent. Voilà donc la morale mobile et variable, c'est-à-dire entièrement détruite.

L'obligation s'évanouit dans cette hypothèse : quelle obligation peut-il y avoir à faire ce qui plaît, et à éviter ce qui nous déplaît? Voilà toutes les actions indifférentes. Car l'intelligence seule voit les choses telles qu'elles sont, et non point la sensibilité.

C'est donc à la raison qu'il faut recourir pour expliquer l'origine des idées morales, et nos jugements sur la moralité des actions humaines. Nous avons vu que Price admettait pour première origine de nos idées, la théorie platonicienne de Cudworth. Les actions étaient donc les occasions qui éveillaient en nous ces idées *latentes ou assoupies*; mais comment les actions étaient-elles appréciées? Ce ne pouvait être par comparaison à un type *endormi* au fond de la conscience, et ignoré même de l'esprit. Toute autre chose que ce type ne pouvait servir à rien pour l'explication de cette appréciation, puisqu'il était convenu alors, comme aujourd'hui, que l'intervention de la Divinité dans une théorie philosophique était une preuve péremptoire d'impuissance, et que ce n'était là, selon l'expression de Leibnitz, qu'une *machine de théâtre* à l'usage des esprits faibles et des sots, DEUS MACHINA. D'ailleurs, l'expérimentalisme de Locke avait tué le raisonnement, et toute conception dérivée ou déduite était tombée en Angleterre dans un dédain universel.

Quelle faculté donc fut chargée de juger les actions humaines? Ce fut la raison, non pas *comparative*, mais *intuitive*, qui saisit dans les objets ce qui y est réellement, comme les sens et la conscience saisissent les phénomènes extérieurs et intérieurs. C'est la raison intuitive qui nous fait reconnaître la bonté et la malice des actions. Le bien est donc une *qualité réelle* des actions, et une qualité *simple*, car il fallait cela pour que, dans les principes reçus, même par les adversaires de Locke, qui subissaient le joug de l'opinion et l'influence de ce philosophe malgré eux, il fût permis d'attribuer la perception de la moralité des actions à une nouvelle faculté distincte de la réflexion et des sens. Price prouve cette simplicité de la qualité morale des actions par des considérations d'une longueur démesurée. Il défie ses adversaires d'analyser l'idée du bien et d'en montrer les éléments; il attaque toutes les définitions qui en ont été données; prétend qu'elles sont ou incomplètes, ou fausses, ou enfin qu'elles sup-

Digitized by Google

posent connu ce qu'elles veulent expliquer; et enfin leur oppose le témoignage de la conscience. Ce sont les preuves que Stewart allégua plus tard pour le soutien de la même thèse.

De là sort, comme conséquence naturelle, l'immutabilité du bien et du mal qui est l'objet premier de l'ouvrage de Price. Si le bien est une qualité réelle des actions, donc il ne peut changer; car *la nature des choses est invariable*, et Dieu lui-même ne saurait y apporter aucun changement à moins de les détruire. Ainsi la volonté de Dieu même ne peut rendre *bonnes* les actions qui sont *mauvaises*, et réciproquement : leur bonté ou leur malice est une vérité *éternelle*.

Quant à la manière dont la raison saisit la moralité des actions, c'est une intuition immédiate. Aussitôt l'action posée avec toutes ses circonstances, elle est jugée, et toutes les circonstances appréciées : car Price dit formellement que par *acte* il entend l'*acte avec toutes ses circonstances, de son motif et de sa fin, de la personne qui le fait et de l'être qui le subit*. La moralité ne consiste donc point dans un rapport de convenance ou de disconvenance avec tel ou tel fait, telle ou telle loi, telle ou telle volonté, tel ou tel type. Non, l'idée innée du bien ne joue aucun rôle dans le système, et elle n'a, si je ne me trompe, d'autre but dans Price, que celui de pouvoir expliquer ce que les écossais ont laissé sans tenter d'explication, le jugement qui se trouve porté spontanément à la vue d'une action dont nous sommes les témoins. Le raisonnement n'a donc rien à faire en morale? Non, rien sur l'appréciation des actes; il ne paraît que dans le cas du concours de deux devoirs opposés, afin de fixer le plus important, et que pour déterminer et fixer les circonstances de l'action sur lesquelles la raison est appelée à se prononcer.

Le bien est donc perçu par la raison. Mais la perception du bien ne fait pas toute la morale; il faut expliquer le devoir. D'où vient donc l'obligation attachée au bien? Du bien lui-même par une perception immédiate : le bien perçu, on ne peut pas ne pas le percevoir comme *obligatoire;* la raison voit ces deux idées liées indissolublement. Soit; mais quel est le principe de cette obligation de faire le bien? C'est le *bien;* ce n'est pas la volonté de Dieu; car *ce n'est pas aux idées de volonté, de pouvoir, qu'est attachée l'idée d'obligation*, mais à celle du *bien* [1]. *Dieu lui-même est obligé par la loi du bien*, non pas seulement en ce qu'il ne peut le

[1] Kant nous dira bientôt le contraire. Philosophes, vous voulez la suprématie, commencez donc par vous mettre d'accord.


Digitized by Google

changer, mais encore parce qu'il est obligé de l'accomplir. L'obligation et le bien sont deux idées identiques, ou plutôt deux faces de la même idée, en sorte qu'il n'y a de loi que le bien, d'obligation que le bien : toute loi en dehors du bien est un non-sens et une contradiction.

La perception du mérite et du démérite de l'agent moral suit aussi, par une intuition immédiate de la raison, la perception du bien, et se distingue profondément du sentiment de plaisir ou de peine produit en nous par la pratique du bien ou du mal. Price distingue à ce propos trois sortes de plaisirs qui accompagnent la vue du bien; mais ceci est inutile à notre but.

Tel est, en abrégé, le système de Price. C'est absolument, comme on le voit, sauf la légère différence indiquée précédemment, et quelques points plus nettement tracés, le système soutenu depuis par les écossais; et il n'y a aucune invraisemblance, selon nous, à supposer que les écossais le lui ont emprunté, ainsi que tout leur système sur l'origine de nos connaissances, en supprimant seulement l'hypothèse des idées innées ou latentes qu'il avait embrassée comme une explication du fait de perception, qu'il ne pouvait se déterminer à laisser ainsi dans le mystère et l'obscurité dont les écossais veulent qu'il soit à jamais couvert.

Si Price a donné à Reid l'idée de son système, Price l'avait lui-même, selon toute apparence, emprunté à Cudworth, qu'il cite souvent et dont il adopte, ainsi qu'on l'a vu, la plus contestable de toutes ses hypothèses, après ses *natures plastiques*, l'hypothèse des *idées innées*. Voici le système de Cudworth, tel qu'il est exposé dans son ouvrage intitulé : *Immutable morality*.

Cudworth écrivit, comme on l'a vu, pour répondre à Hobbes. Il était mort lorsque Locke publia son fameux *Essai sur l'entendement humain* [1]. On ne doit donc pas s'attendre à trouver dans son ouvrage ni cette préoccupation psychologique, ni cette rigueur de langage dont se sont tant vantés les disciples du philosophe de Wrington. Hobbes avait adopté le fameux adage sensualiste : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* et, fondé sur ce principe, il n'avait admis que trois facultés dans l'homme : les sens, la mémoire et la raison qui se bornait à tirer des conséquences des idées fournies par les sens et rappelées par la mémoire. Cudworth nia cette psychologie sensualiste, et lui

[1] Cudworth mourut en 1688, et Locke ne fit paraître son ouvrage qu'en 1690. Cudworth était né en 1617.

Digitized by Google

opposa ce qu'on lui avait opposé jusqu'à son temps, la théorie platonicienne des *idées innées*. On ne connaissait et on n'imaginait pas qu'entre Aristote et Platon, interprétés comme ils l'étaient alors, il pût y avoir de moyen terme : c'étaient là les deux colonnes d'Hercule de la philosophie.

Cudworth prétend donc que les idées du bien et du mal ne viennent point des sens, qu'elles ne sont point le fruit de l'expérience, ni des inductions que la raison tire des notions fournies par les sens. L'argument que Cudworth apporta pour prouver cette thèse, est très-remarquable, et Dugald-Stewart ne fait pas difficulté de lui reconnaître une grande *influence sur les diverses théories de morale qui parurent dans le courant du 18e siècle*. « C'est » à cet argument, ajoute-t-il, qu'on peut particulièrement rap-» porter l'origine de la célèbre question, si on doit rechercher » le principe de l'approbation morale dans la raison ou dans le » sentiment[1]. » L'idée du bien, dit Cudworth, est simple et indéfinissable; on la comprend sans pouvoir l'expliquer; elle ne peut donc venir des sens qui ne peuvent nous donner ainsi immédiatement cette idée, qui nous rapportent bien l'action extérieure, mais se taisent sur sa moralité. Il faudrait donc l'induire de leurs dépositions; mais alors il serait possible de l'expliquer. Pourquoi ne le peut-on pas? C'est l'esprit, c'est la raison qui, entrant en activité, nous découvrent la bonté ou la malice des actions dont nous sommes témoins. « De même, dit-il, qu'un » savant voit dans un bon livre plus de choses que n'en voit un » ignorant, de même l'esprit, d'après *son degré d'intensité*, perçoit » une quantité variable, mais plus grande d'objets qu'il n'en » tombe sous ses sens[2]. » La raison découvre donc ce que les sens ne peuvent saisir, la moralité de l'acte. Mais pourquoi cela? Parce que l'esprit a, comme on va le voir, une *énergie naturelle*, et qu'il est, comme le savant, « *muni d'idées préliminaires, dont les sens » sont dépourvus*[3]. » L'esprit donc, « qui *participe à la sagesse di-» vine* qui l'a créé.., emploie *l'activité renfermée* dans *son sein*, et » voit non-seulement s'ouvrir devant lui (en lisant le grand livre » de la nature) une scène admirable et variée de pensées nouvelles » et de connaissances logiques, *morales* et mathématiques; mais » il lit encore clairement à chaque page de ce grand volume

[1] *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, etc.*, t. Ier, p. 138 de la traduct. française.

[2] *Immutable morality*, lib. IV, ch. II.

[3] *Ibid.*

Digitized by Google

» l'expression de la sagesse et de la bonté divine, écrite pour » ainsi dire en caractères clairs et lisibles[1]. »

Ainsi des *idées préliminaires*, et une *activité propre à l'esprit*, voilà ce qui explique cette perception de la moralité des actions. Comment se fait-elle? Immédiatement: l'action est perçue par les sens, à l'instant l'esprit conçoit l'idée de moralité et juge l'action sous ce rapport. L'action a *éveillé* en nous l'idée du bien et du mal qui avait été déposée au fond de notre esprit par le Créateur, et l'esprit reconnaît à l'instant que l'action réalise cette idée, qu'elle participe ou ne participe pas au bien, au type qu'il possède en lui-même. Jouffroy a prétendu que Cudworth enseigne que c'est en appliquant ce type aux actions que la raison les apprécie et les juge[2]. Cudworth manque de précision sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, et je crois qu'il serait tout aussi possible de l'interpréter dans un sens autre que celui-là, et de lui prêter l'opinion de Price, savoir que cette appréciation se fait sans examen et immédiatement, autrement comment expliquer l'éveil de l'idée *latente* au fond de notre esprit?

Quoi qu'il en soit, Cudworth passe à la preuve de l'immutabilité du bien et du mal, et l'expose ainsi: que reconnaissons-nous dans les actions quand nous les jugeons bonnes? L'idée du bien que nous portons en nous, et réalisée par l'agent. Cette idée est donc un *type*, un modèle, et la moralité des actions n'est autre chose que sa reproduction, ou son altération, ou son abandon complet. Mais cette idée que nous portons en nous, que le spectacle des actions humaines y a éveillée, qu'est-elle? Elle n'est non plus que la reproduction d'un type plus élevé, de cette idée du bien, qui, comme tous les exemplaires des choses, existe dans l'intelligence infinie de Dieu, et ne s'en distingue pas. La raison divine embrasse de toute éternité les idées de toutes choses, et c'est suivant ces types éternels que l'univers a été créé. Notre idée est donc l'image en nous, la reproduction dans la raison humaine, de cette idée éternelle du bien, laquelle est, par conséquent *immuable*, puisque rien de changeant ne peut se trouver en Dieu; *nécessaire*, puisque Dieu conçoit nécessairement tout ce qui est. Copie de cette idée suprême, notre idée doit donc être immuable aussi, et nos jugements moraux, pour être vrais, doivent donc être conformes à notre idée, et à l'idée de Dieu qui en est le type. Il n'y a de bien que dans la reproduction de ce type.

[1] *Id. ibid.*
[2] *Cours de droit naturel*, XXI[e] leçon.

Digitized by Google

Le bien est donc fixe, immuable, nécessaire, et rien au ciel ni sur la terre ne pourrait le faire varier en un seul point; la nature même de Dieu en est la base inébranlable. La loi, l'obligation, le devoir, la morale participent à cette immutabilité, et sont vengées contre les attaques de Hobbes et de ses partisans. Malheureusement, la théorie de Locke en mettant au ban de la philosophie les *idées innées et les types* de Cudworth, fit bientôt tomber dans l'oubli les spéculations de ce dernier et sa défense des distinctions morales.

Relativement à l'origine et au principe de l'obligation, Cudworth, ainsi que tous les philosophes modernes, va les chercher dans l'idée du bien qu'il déclare obligatoire d'elle-même, et sans avoir besoin de la volonté de Dieu, puisqu'elle est immuable, nécessaire, et, comme le dit un philosophe de nos jours, sa *règle et sa loi*.

Reprenons ces deux systèmes, et tâchons d'en démontrer les vices particuliers. Ce nous sera chose facile après ce que nous avons dit sur la théorie des écossais, dont ils s'écartent, comme on voit, assez peu. Je ne ferai pas remarquer qu'ils confondent toujours le devoir et le conseil, qu'ils ne peuvent expliquer l'obligation, ni trouver dans les décisions de la raison une règle fixe; nous avons répété ces observations jusqu'à satiété, et elles portent de tout leur poids sur ces deux systèmes. Toutefois, nous ferons remarquer les points suivants :

1° Ni Cudworth, ni Price, pas plus que les écossais, n'ont essayé de prouver que la moralité d'une action soit une *qualité* des actions et non point un *rapport* de ces actions à une règle supérieure; mais ils ont conclu ce principe fondamental de leur système de la *simplicité* reconnue par eux de l'idée du bien et du mal, et d'une critique arbitraire, juste souvent, fausse parfois (ce qui suffit pour annuler la conclusion) des diverses définitions qu'avant eux on avait données du bien. Ils n'ont pas vu, ni compris qu'un rapport peut être le fondement d'une idée simple, ou du moins d'une idée qui en joue le rôle aux yeux de la conscience, de même que deux colonnes peuvent supporter une architrave d'une seule pièce, et que, par conséquent, toute idée simple n'est pas par cela même l'expression nécessaire d'une *qualité* d'un objet quelconque, mais qu'elle peut bien exprimer un nouvel ordre de choses reposant sur un rapport d'un objet à un autre objet comme sur son fondement. A la vérité, pour le philosophe qui remonte à l'origine première de cette idée et à

Digitized by Google

ses fondements dans la nature des choses, cette idée sera, si l'on veut, la fusion de deux éléments divers; mais cette fusion est si intime qu'il ne pourra jamais en séparer les éléments, comme on ne saurait séparer les eaux d'un fleuve de celles de son affluent; mais pour la conscience humaine, mais pour le philosophe lui même, lorsqu'il a déposé le scalpel psychologique, elle jouera toujours le rôle d'une idée simple, et l'analyse seule pourra faire découvrir son origine véritable. Qu'y a-t-il de plus simple au monde que l'idée d'*âme* ou d'*esprit?* Qu'y a-t-il de plus simple que l'idée d'*intelligence?* Pourtant, de l'aveu de tous, même des écossais, même de Cudworth, nous ne connaissons notre esprit, notre intelligence, que par les phénomènes qu'ils produisent au fond de notre conscience, et jamais en eux-mêmes. Voilà donc des idées simples, dont il est impossible de découvrir les éléments, et que cependant nous ne connaissons que par induction, que par le *rapport* ou principe de causalité. Il faudrait donc conclure, pour rester fidèle à la logique, que ni l'*esprit*, ni l'*intelligence* ne sont, l'un un être réel, l'autre une *qualité* de cet être nommé *faculté* intellectuelle, et par conséquent que ce n'est plus la conscience qui nous en atteste l'existence, mais la raison.

2° Tout le monde a compris, par l'exposé qui précède, que ni Price, ni Cudworth ne peuvent échapper aux variations nécessaires, essentielles à toute théorie qui remet, *sans contrôle* à la raison la fonction suprême de discerner le bien et le mal, et de juger les actions. Leurs théories, ne se distinguant pas au fond de celle de l'école écossaise, sont par là même sujettes aux mêmes inconvénients. Toutefois, comme ces deux philosophes prétendent avoir entouré l'immutabilité du bien et du mal de nouvelles et sérieuses garanties, il est de notre devoir de les examiner ici.

Quelles garanties nouvelles nous présente le système de Cudworth?

Il y a en Dieu, avec les idées de tout ce qui est, l'*idée du bien*, *nécessaire* comme Dieu, *immuable* comme Dieu, *modèle éternel*, *exemplaire permanent et invariable*, *type absolu* de tout ce qui est bien, au ciel et sur la terre, maintenant et toujours. Rien n'est *bien* que ce qui le représente; rien n'est *bien* que par participation à ce bien. L'exemplaire étant invariable, la copie, si elle est une véritable copie, ne peut changer. Quelle plus haute garantie de stabilité!

Digitized by Google

Voilà du côté de Dieu, les garanties que nous avons du *bien* en lui-même. Voyons du côté de l'homme.

Image de la raison divine, la Raison humaine porte en elle-même aussi les *types* ou *idées* de toutes les choses qu'elle peut connaître, et qui ne dépassent pas les bornes assignées à son développement. Elle porte donc renfermée en elle-même l'idée du bien, idée absolue, immuable, fixe, puisqu'elle n'est que la reproduction du type divin; elle pourra se méprendre dans les applications diverses qu'elle fera de cette idée; mais cette idée, supérieure à toutes ces aberrations humaines, demeurera toujours un type inaltérable et jamais altéré, redressant sans cesse, comme le dit Fénelon, les erreurs de notre fragile raison, et servant à la remettre dans la bonne voie par le modèle invariable qu'elle offre à ses contemplations.

Telles sont les garanties de stabilité que nous présente le système de Cudworth. Voyons si elles sont aussi réelles qu'il le prétend.

Que Dieu ait, et même de toute éternité, la connaissance parfaite, l'intuition, si l'on veut, de tout ce qui est et qui sera, c'est un dogme qu'il ne peut être permis à personne de révoquer en doute. Qu'il ait conçu de toute éternité le plan général de la création, et même le dessein particulier de chaque être qui entre dans ce plan général, c'est encore une vérité incontestable et incontestée chez tous les auteurs catholiques; et même plusieurs d'entre eux l'ont prise pour base de leurs plus brillantes théories, et des explications qu'ils ont tentées des plus sublimes mystères de la théologie chrétienne. Nous n'avons donc garde de la révoquer en doute. Mais ce que nous ne pouvons nous résoudre à adopter, ce sont les inductions que l'on prétend en tirer. Dieu sans doute a l'*idée du bien*, s'il est permis de transporter en Dieu ce mode de notre misérable intelligence que l'on nomme *idée*; mais est-ce que cela prouve que le bien n'est pas un rapport de nos actions avec la règle de notre activité? J'y verrais plutôt une preuve qu'il n'est qu'un véritable rapport des actions avec ce type de tout bien qui est en Dieu. Cela prouve, dit-on, l'immutabilité du bien. Je ne sais si Cudworth aura fort à se louer de cet avantage.

A quelles conditions, en effet, cette preuve peut-elle se faire? Il faut que le bien sur la terre soit la reproduction fidèle du type divin; tout ce qui y est contraire, tout ce qui en *déchoit* même, pour me servir d'une expression de Bossuet, est par là même

Digitized by Google

un mal. Or, comme ce type est un, fixe, invariable, le bien sera bien invariable aussi, mais il sera tout de nature identique, il sera *un* aussi, et alors comment expliquez-vous la distinction du devoir et du conseil? Comment rendez-vous compte de cette division du bien en *bien obligatoire*, et en *bien facultatif*, libre, en un mot, *conseillé* et non *commandé?* Nierez-vous le conseil? Vous écrasez l'homme sous un fardeau insupportable, et vous injuriez le sens commun. Nierez-vous que le *mieux*, *le plus parfait* soit un bien? Vous tombez dans le ridicule, tant l'absurdité saute aux yeux. Ainsi l'*imperfection* serait un mal, comme les plus grands crimes, et l'homme serait astreint à la loi du *plus parfait*. Et de fait, le bien étant obligatoire de lui-même et en tant que bien, le *mieux* doit être d'obligation plus stricte que le *simple bien*.

Une autre conséquence de cette théorie, c'est la négation formelle et absolue de tout bien relatif. L'idée du bien en Dieu est une idée absolue; comme il n'y a de bien que ce qui reproduit ce type absolu, comme il ne peut y avoir, en tel cas donné, qu'une seule manière de le reproduire, il suit de là nécessairement que tout bien est nécessairement absolu, mais jamais *relatif*. Voilà toute la morale renversée d'un trait de plume. Le devoir, et à plus forte raison, le conseil, ne sont ici-bas le plus souvent que *relatifs* et proportionnés aux circonstances de temps, de lieux, de personnes, etc. Pourquoi est-ce un devoir pour un citoyen de donner sa vie pour sa patrie, et au contraire, de faire la guerre, en certaines occasions, contre l'étranger, sinon parce qu'il est né au milieu de ses concitoyens, qui ont protégé ses jours, formé son cœur, son esprit et son corps? Tout cela n'est-il pas relatif et conditionnel? Né à Paris, je me dois à la France; né à Londres, je ne lui devrais rien, au contraire, je devrais en certains cas donner ma vie contre elle.

Je sais que l'on me répondra que ce n'est pas le bien qui varie, mais les circonstances. Cela est vrai; mais cela ne veut dire autre chose, sinon que deux choses qui sont *bonnes*, quelles que soient les circonstances où elles le sont, ont toutes les deux la même qualité. Et, d'ailleurs, la question est de savoir comment les circonstances variant, diverses actions, des actions opposées même, se réunissent dans la possession d'une même qualité, *la bonté?* comment le *bien*, type absolu, immuable, fixe, nécessaire, peut être représenté par des actions contraires et diverses, selon la diversité des circonstances? Je défie que dans la théorie que nous

Digitized by Google

combattons, on en donne jamais une explication satisfaisante. Si l'idée divine du bien est la seule source de l'obligation et du bien moral, si la volonté de Dieu n'entre pour rien en morale, ou n'y intervient que pour sanctionner une loi supérieure, celle du bien absolu, je le demande, comment est-il possible que l'absolu, l'immuable, supposé qu'il pût être en quelque manière représenté par le relatif, le contingent, le variable, soit à la fois reproduit par des conduites entièrement différentes, et qu'il se plie ainsi et s'accommode à toutes les circonstances? Nous soumettons ce problème aux méditations des philosophes de toute sorte qui veulent se passer de Dieu dans l'établissement de la doctrine morale, lequel, avec cet autre que nous venons d'indiquer (comment expliquer la division du bien en *devoir* strict et rigoureux, et en *simple conseil*) forme une énigme indéchiffrable à la raison humaine, et l'écueil inévitable de toute la philosophie moderne.

Enfin, la théorie de Cudworth nous conduit directement à l'optimisme, et à un optimisme autrement sévère que celui de Leibnitz et de Pope, puisque celui-ci, au lieu d'être simplement relatif, serait nécessairement absolu. Non-seulement, selon Cudworth, le bien est indépendant de la volonté de Dieu; mais cette idée étant absolue, immuable, se trouve être par là même la règle de l'activité divine, et sa loi, de telle sorte que Dieu, que nous concevons comme l'auteur et la source de toute loi, se trouve soumis à une idée de sa propre intelligence! La reproduction parfaite du bien absolu, voilà donc la loi suprême de l'action divine; concevant parfaitement le bien absolu, pouvant le réaliser parfaitement par sa toute-puissance, Dieu doit, dans toute action quelle qu'elle soit [1], réaliser ce type qu'il conçoit et qui lui est supérieur, et cela, non-seulement dans l'hypothèse qu'il agisse un jour, mais il est tenu d'agir pour le réaliser, d'agir toujours, d'agir sans cesse, et alors voilà la création non-seulement nécessaire, mais incessante, mais inépuisable, mais éternelle, ce qui nous ramène aux édifiantes théories de M. Cousin et de Spinosa, c'est-à-dire en plein panthéisme.

Prétendra-t-on, pour échapper à ces conséquences, que du moins Dieu ne serait pas forcé d'agir, qu'il peut être astreint, comme l'ont prétendu Leibnitz et Malebranche, à suivre la *loi du meilleur* en cas qu'il agisse, mais que rien ne le peut forcer à l'action. Soit, mais qu'on m'explique alors comment un type ab-

[1] *Ad intrà* ou *ad extrà*.

Digitized by Google

solu, une loi absolue, n'obligent que *conditionnellement*. Que l'on m'explique comment l'absolu n'oblige que posée la condition de l'action de Dieu, et n'oblige pas toujours? Qu'y a-t-il dans l'absolu qui puisse expliquer cette différence? Dira-t-on que c'est la nature de Dieu qui le soustrait à cette servitude? Voilà l'idée du bien remplacée par la *nature de Dieu*, voilà Dieu supérieur au bien sous certains rapports, et inférieur au bien sous certains autres rapports. Quelle logomachie!

L'optimisme conduit à la nécessité, et voici Cudworth qui donne forcément la main à Hobbes qu'il s'était levé pour combattre. Si Dieu est toujours pressé par la nécessité de subir la loi du bien absolu, quoiqu'on puisse le soustraire à la coaction, il ne saurait échapper à l'obligation morale, et alors que devient son indépendance? Ou bien encore, si l'on ne veut pas supposer que Dieu ait la liberté de mal faire, il faut alors le mettre sous l'empire de la spontanéité, qui n'est pas moins la négation de toute liberté, puisqu'en tout Dieu est astreint à la réalisation absolue du bien absolu. De quelque côté que l'on se tourne, on ne rencontre qu'affreuses conséquences et blasphèmes horribles.

La nécessité n'est pas bornée à Dieu. La création, comme on l'a vu, est nécessaire, et nécessaire telle qu'elle est; chaque chose qui y apparaît est un élément nécessaire du tout, chaque phénomène une phase nécessaire de cet élément: c'est en un mot, une géométrie et une dynamique inflexibles; c'est enfin le système de Spinosa tout entier avec toutes ses hideuses conséquences.

Voilà à quel prix Cudworth a défendu l'immutabilité des distinctions morales. Quelque lecteur pourra dire que c'est brûler le navire pour le sauver du feu de l'ennemi; c'est qu'en effet Cudworth, en voulant résoudre la question, l'a rendue ridicule, absurde et radicalement impossible.

Passons aux garanties qu'il prétend avoir données pour soustraire la morale aux variations de la raison humaine. Ces garanties sont tout entières dans la théorie des *idées innées*. Disons-en seulement quelques mots.

La théorie des *idées innées* m'a toujours paru une très-brillante hypothèse. Mais elle atteste, à mon avis, dans ses auteurs beaucoup plus d'imagination que de jugement. Quel est le but, la fin, l'utilité d'une pareille théorie? L'emploiera-t-on à expliquer la facilité avec laquelle on acquiert certaines connaissances, certains principes de la raison? C'est donner une explication mille fois plus obscure que le fait lui-même: des mystères n'expliquent

Digitized by Google

rien. Et quel mystère y a-t-il à ce qu'un être doué d'intelligence, apprenne et entende des choses intelligibles? La présentera-t-on comme une garantie contre l'erreur? Que l'on nous dise de quelle erreur elle a préservé ses partisans. La dira-t-on utile pour servir de point de départ à l'intelligence humaine, et pour empêcher que certaines vérités demeurent à jamais ignorées au moins de certains hommes disgraciés de la nature? Autant vaut dire que le néant est le point de départ de la vie, et qu'il sert à l'expliquer. Comment des idées *assoupies*, dont on n'a pas la moindre conscience, peuvent-elles servir pour nous faire connaître quelque vérité? A-t-on vu que les enfants perdus dans les forêts, que les sourds et muets privés de l'instruction sociale et religieuse, possédassent ces *idées innées?* Rien de tout cela; on n'a point observé le *sommeil* des idées, pour pouvoir appeler leur production un *réveil*; on n'a point remarqué que, sans l'éducation, l'homme entrât dans la vie raisonnable; pourquoi donc aller forger des théories inutiles, sans faits ni preuves à alléguer à l'appui [1], au mépris de ce principe de la raison : *Non fit per plura quod fieri potest per pauciora?* Et n'est-ce pas une absurdité palpable d'aller prêter à l'homme, même avant sa naissance, des connaissances qui entraînent nécessairement avec elles la réflexion? Car ou ces idées sont de véritables connaissances, ou elles ne sont rien. Si on les compare aux connaissances confiées à la mémoire, que l'on explique alors comment, n'étant pas dans la mémoire, puisque la mémoire ne les rappelle pas, elles peuvent exister dans l'esprit, ou comment elles sont dans la mémoire, sans que la mémoire puisse nous en donner aucun souvenir. Enfin lui trouvera-t-on du moins la moindre utilité? Ces idées épargneront-elles à la société et à l'individu le travail si long, si pénible de l'instruction et de l'éducation? Non, car, pour *réveiller* ces idées *endormies* au fond de la conscience, il faut des *occasions extérieures*, la vue des objets, des actions, l'enseignement de la société. Alors à quoi bon ces semences jetées en terre depuis la création, quand je vois le laboureur ensemencer son champ? pourquoi attribuer le développement de la raison de l'homme à ces *semences apocryphes*, et non pas simplement aux semences certaines et reconnues de la société?

Quoi qu'il en soit de cette utopie que l'on a décorée du nom d'*idées innées*, que l'on y croie ou que l'on n'y croie pas, je me

[1] Jamais les Cartésiens n'ont eu la moindre preuve solide à alléguer en faveur de leur système.

contenterai d'adresser une question à Cudworth, à Platon, à Descartes[1] et à tous leurs partisans. Vos *idées innées* sont réelles ; je le veux ; mais dites-moi quelle utilité en revient-il à la philosophie morale, sous le rapport de la stabilité des doctrines ? Quels égarements, quels crimes ont-elles prévenues ? Quelle unanimité ont-elles produite parmi ceux qui les ont reconnues ? Ont-elles empêché Platon de prêcher la communauté des femmes et autres abominations ? Ont-elles retenu Spinosa sur le bord de l'abîme ? Ont-elles empêché cette infinie variété de systèmes moraux, et ces mille et mille controverses sur toutes les questions morales ? Non ; donc sous ce rapport votre garantie est nulle, parce qu'elle laisse à la raison toute son indépendance, et l'abandonne à l'impulsion de tous les *vents de doctrine*. Vous accordât-on l'innéité de tous les principes de morale, à moins que par là la raison ne se trouve enchaînée et garantie contre l'erreur, prémunie contre les séductions du dehors et contre ses propres écarts, votre théorie n'empêchera pas la plus grossière, la plus infâme, la plus ignoble, la plus monstrueuse des erreurs morales, de se produire au grand jour et de faire des victimes.

Passons à Price. La garantie que Price nous offre pour assurer l'immutabilité du bien et du mal est uniquement fondée sur *l'immutabilité de la nature des choses*. Le bien, étant une qualité réelle des actions, dérive, comme toute qualité réelle, des choses de leur nature. Or, cette nature est immuable, tellement immuable, que Dieu, qui peut détruire les choses, ne peut faire qu'elles soient autres qu'elles ne sont, et partant ne peut changer le bien en mal, ni le mal en bien.

Cette opinion de l'immutabilité *de l'essence des choses*, un des principes, selon nous, du panthéisme moderne et du rationalisme, mérite une sérieuse et profonde attention de la part des philosophes catholiques. Combien en est-il qui ont adopté imprudemment et qui défendent à outrance cette erreur digne mille fois de tous leurs anathèmes et de toutes leurs attaques ! Nous la réfuterons amplement plus loin ; pour le moment nous nous contenterons des remarques suivantes :

D'abord, quant à l'essence métaphysique, que l'on déclare habituellement et sans scrupule, *éternelle* et *immuable*, ce n'est que le plan conçu par Dieu de la création en général et de chaque être en particulier, ou ce n'est rien qu'une *abstraction* de l'es-

[1] Descartes par son ambiguïté mérite bien de figurer ici.

[2] Lors de la critique de la théorie de Clarke et de plusieurs écoles catholiques.

prit, laquelle n'a dès lors aucune subsistance, et qui, par conséquent, ne peut être dite, sans absurdité, douée d'immutabilité et d'éternité. Hors de là il faut la dire *réelle*, supposer antérieurement à la création des essences réellement existantes de toutes les choses futures, et alors on nie à la fois la création *ex nihilo*, et l'on tombe forcément dans le panthéisme. Mais, par hasard, ne voudrait-on point se borner à dire qu'elles ont seulement servi de types à la création, et que Dieu, avant de créer, a contemplé ces exemplaires pour y conformer ses créations? Alors elles ne sont que le *plan divin* de la création, et non point de véritables *essences*, c'est-à-dire *ce par quoi les choses sont d'abord conçues, ce sans quoi on ne peut concevoir les choses.* Et de plus, l'on se trouve forcé, puisqu'on déclare ces essences *nécessaires, éternelles, immuables*, de déclarer le plan de la création *immuable, éternel* et *nécessaire*, c'est-à-dire que l'on nie la liberté de Dieu par rapport au mode de la création, et la possibilité des miracles; double négation où l'on se rencontre encore avec le Rationalisme, et laquelle fait le fond de tout Panthéisme quel qu'il soit[1].

Mais ce n'est pas encore assez pour assurer l'immutabilité du devoir et du bien, que de déclarer les essences métaphysiques éternelles et immuables; car si les essences physiques ne reproduisent pas fidèlement ces essences métaphysiques, si la nature *réelle* des choses peut changer, le bien doit nécessairement varier et suivre ce changement. Ce qui est *bien*, en effet, dans la première hypothèse, peut très-bien devenir *mauvais*, opposé à la nature des choses, à l'ordre dans une hypothèse différente. Supposez, par exemple, que la *promiscuité* soit le moyen naturel et le plus favorable à la propagation de l'espèce humaine, et non-seulement elle ne sera plus un crime, mais les lois du mariage, sans motif et sans but désormais, deviennent ridicules et absurdes, je dis plus, *immorales*[2]. Niera-t-on la possibilité de ce changement? On fait ce que font tous les panthéistes et rationalistes qui déclarent les lois de la nature absolument nécessaires et d'une immutabilité absolue; on nie les miracles, on nie toute la religion, qui n'est basée que sur ces renversements momentanés, et ces passagères *suspensions* des lois de la nature. Et

[1] L'on verra bien que j'écarte la théorie platonicienne des essences indépendantes de Dieu.

[2] On comprend, sans que j'en avertisse, que j'entends dire seulement que Dieu ne l'aurait pas défendue.

qu'est-ce que la *transsubstantiation*, sinon le *changement d'une substance en une autre*, et par conséquent d'une essence en une autre essence ?

L'on me dira : ce n'est pas ce dont il s'agit ; personne ne niera, s'il est catholique, la possibilité de ces changements de second ordre ; mais il s'agit entre nous, non pas de la nature de chaque chose en particulier, mais de l'*ordre essentiel*, de ces qualités essentielles des êtres, que Dieu ni rien ne peut changer.

Bien ; mais il serait fort à souhaiter que l'on traçât la ligne de démarcation de cet *ordre essentiel*, et que l'on donnât les raisons profondes sur lesquelles on s'appuie pour distinguer entre essence et essence, et pour déclarer les unes partie de cet ordre supérieur qu'on appelle *essentiel*, tandis que l'on relègue les autres au rang des modalités inférieures. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit donc plus de ces essences de *second ordre*, et l'on pourra convenir que Dieu peut donner la vie à un homme *sans la raison*, ce qui rend à l'humanité ces malheureux êtres frappés d'idiotisme, qu'en excluait cette définition quelque peu païenne : *l'homme est un animal raisonnable*. Il s'agit donc seulement de ces *qualités essentielles* supérieures, par lesquelles les rapports des différents êtres se doivent régler, comme, par exemple, la qualité de *créateur* que Dieu possède, et la qualité de *créature* qui appartient à l'homme, comme la *paternité* et la *filiation*, la *souveraineté* et la *sujétion*, etc., etc. Mais d'abord remarquons, contre Price, que toutes ces qualités prétendues ne sont que des *rapports* ; comment ces rapports, qui sont appelés à fonder l'immutabilité du bien, pourront-ils servir de fondement au bien, *qualité simple*, et non un *rapport* des actions ? En second lieu, les qualités que l'on donne comme appartenant à l'*ordre essentiel*, ne peuvent toutes y appartenir : la paternité et la filiation, la sujétion et la souveraineté sont des faits qui n'ont qu'une nécessité *hypothétique*, ou *à posteriori*, mais non une nécessité *à priori*. La relation exprimée par les mots de *créature* et de *créateur*, quoiqu'elle soit, de sa nature, *immuable*, puisque Dieu ne peut jamais descendre au rang de *créature*, n'est encore nécessaire que d'une nécessité hypothétique. En troisième lieu, pourquoi est-elle immuable ? Est-ce à cause de la *nature des choses*, immuable par elle-même ? Non, certes, mais *à cause de la nature de Dieu qui ne change jamais*. C'est donc la nature de Dieu, qui seule est immuable, ou plutôt c'est Dieu lui-même, car la *nature de Dieu*, distinguée de Dieu, n'est qu'une abstraction ;

laquelle ne peut avoir par elle-même aucune qualité quelconque.

C'est donc Dieu qui est le garant suprême, et seul réel, de l'immutabilité des distinctions morales, du bien et du mal, de l'ordre universel, comme des lois de la nature, et non point la vague et inconsistante abstraction que l'on appelle *nature* ou *essence des choses*, laquelle n'est rien, et ne peut rien en dehors des choses elles-mêmes. Mais ces choses ne sont point, comme on l'a vu, nécessaires et immuables; et quoi qu'on en dise, si Dieu crée un homme, il ne sera jamais obligé de le faire, comme le veut Aristote, *animal* et *raisonnable*, puisqu'il en crée souvent malheureusement qui ne présentent guère plus de raison que les animaux.

Ceci nous ramène à une objection que le lecteur nous aura déjà faite plus d'une fois, surtout s'il a été élevé dans les préjugés des écoles, ou des rationalistes. L'idiot, nous dira-t-on, a du moins le *principe* de la raison; il a une *âme raisonnable* par elle-même, quoique *servie* par un instrument rebelle; et cela suffit pour nous autoriser à dire que Dieu ne peut faire un *homme* qu'il ne lui donne un *corps* et une *âme*, c'est-à-dire qu'il ne fasse un *animal raisonnable*, du moins par le principe de la raison, l'*âme*. De même encore, Dieu ne pourra jamais faire qu'un *cercle soit carré*, qu'une *ligne droite n'ait pas deux extrémités*, etc. Le nierez-vous ? Ce serait le comble de l'absurdité. Donc il y a des essences métaphysiques nécessaires, *immuables*, lesquelles sont les *lois de la réalisation des choses*, les lois de leur possibilité, et qui composent ce qu'on appelle l'*ordre essentiel*, auquel Dieu lui-même est soumis.

L'objection est sérieuse, et mérite réponse; nous le ferons le plus succinctement possible. Je suppose que l'on ne veut pas faire un jeu de mots, autrement l'objection serait une puérilité. Dire que Dieu ne peut pas faire un *homme* sans un *corps* et une *âme* unis en unité de *personne*, est-ce dire que Dieu ne peut pas faire un animal qui ne soit pas *raisonnable?* Dieu a lui-même démenti cette hypothèse. Est-ce dire qu'il ne peut pas faire une *âme* sans un corps? C'est renier l'enseignement divin qui nous a révélé l'existence de purs esprits, qui sont appelés *anges*. Est-ce dire qu'il ne peut faire un *corps* sans âme? Si la brute ne dément pas péremptoirement cette supposition, l'organisation végétale est là avec ses *organes*, sa vie, son accroissement, pour attester la puissance de Dieu. Veut-on dire que l'*être* que Dieu tirerait du

Digitized by Google

néant, s'il n'a un *corps* et une *âme*, ne serait plus un *homme*? On tombe dans un jeu de mots puéril. A coup sûr, si Dieu crée un être auquel il ne donne pas et un *corps* et une *âme* réunis dans cette admirable unité, qui forme la *personne humaine*, à coup sûr cet être ne sera pas un homme, c'est-à-dire un *corps et une âme formant une personne* : quelque chose qui lui manque, soit le *corps*, soit l'*âme*, soit seulement l'*union personnelle* de l'un et de l'autre, il ne sera point ce qu'est l'homme actuel, cet être que l'on a nommé *homme*. Et quel mystère y a-t-il là? Aucun; mais la chose la plus simple du monde, si simple qu'elle descend au-dessous de la *naïveté*. Quelle naïveté plus grande, en effet, que cette loi de l'ordre essentiel : « *Un homme étant donné,* » *c'est-à-dire une* personne *formée de l'union d'un* corps *et d'une* » âme, *Dieu ne peut pas, s'il veut faire un* homme, *en faire un,* » *sans lui donner un* corps *et une* âme *et les réunir en une seule* » personne? » Voilà pourtant les grandes lois de l'*ordre essentiel*, qui régissent l'action créatrice de Dieu! Voilà les lois sublimes auxquelles Dieu doit le respect, et que nos grands MÉTAPHYSICIENS ont découverte!!! Encore une fois, quelle ÉNORME NIAISERIE!! *Risum teneatis amici.*

Voyons les vérités géométriques et mathématiques. Voilà le vrai *pont aux ânes* du génie métaphysique. « *Dieu*, dit-on, *ne peut* » *pas faire un cercle carré.* » C'est vrai; pourquoi? Parce que ce ne serait plus un *cercle*, et que Dieu, tout puissant qu'il est, et précisément parce qu'il est tout-puissant, ne peut faire qu'*une même chose soit et ne soit pas en même temps un cercle.* « Il ne peut pas » non plus faire une *ligne droite sans deux extrémités.* » Non, parce qu'il ne peut pas faire qu'une *même ligne soit droite et ne soit pas droite en même temps*, que le *oui* et le *non* soient la même chose, étant lui-même la vérité par essence et par nature. Votre *homme* sans corps ou sans âme, ne s'appelle plus *homme*, votre *cercle*, une fois supposé carré, ne s'appelle plus *cercle*; votre *ligne droite*, supposée sans deux extrémités, ne s'appelle plus *ligne droite*. C'est-à-dire que vous posez des problèmes absurdes et vous vous étonnez que Dieu ne puisse les résoudre, lui la raison et la vérité même! Je n'admire qu'une chose, la *bêtise* des philosophes qui déraisonnent à ce point, et s'appellent encore *métaphysiciens*. Le mot est dur; la colère me l'a arraché; car c'est là ce qui a ridiculisé, tué la métaphysique[1]. Comment ne

[1] Voir sur ce sujet quatre articles très-bien motivés dans les *Annales de la Phil. chrét.*, t. I, p. 447; t. II, p. 132; t. IV, p. 128 et 314. (4e série.)

voyez-vous pas que dans tous ces exemples, vous posez une hypothèse de laquelle découlent nécessairement des conséquences; est-il étrange que ces conséquences soient nécessaires? Dès là qu'un *triangle* ou un *cercle* est donné, toutes leurs propriétés sont données nécessairement; vouloir en retenir une seule c'est détruire l'hypothèse; vous posez un fait, vous le détruisez par votre problème, et vous voulez que Dieu le conserve et le détruise en même temps! Mais remarquez bien ceci, la nécessité n'apparaît que postérieurement à l'hypothèse; car il n'est nullement nécessaire qu'il y ait des triangles et des cercles. S'il en existe, ils devront, il est vrai, être ce qu'ils sont; mais parce qu'ils ne peuvent être *autres* et *mêmes* à la fois. Quant à leur *possibilité*, elle n'est qu'une abstraction, qui ne peut avoir plus de réalité que les objets dont on l'affirme, et qui ne peut, par conséquent, rien en faveur de l'immutabilité des essences. Dire, en effet, qu'*un triangle est possible*, c'est tout simplement affirmer que vous concevez une idée dont les éléments ne sont point contradictoires, ou encore que rien ne s'oppose à ce que vous le réalisiez; mais cette dernière proposition, vraie aujourd'hui, peut être fausse demain, et la première est relative à votre manière de concevoir le triangle, et sera vraie ou fausse, selon le sens que vous donnerez au mot *triangle*. Mais la *nature* du triangle, son *essence*, loin d'être *immuable*, n'est, comme le dit Balmès, « qu'une *abstraction*, un pur néant, dont on ne peut rien affirmer, rien nier, puisqu'il n'a ni propriétés, ni relations, en » dehors de la condition de l'existence [1]. » Or, ni les éléments, ni leur assemblage n'ont rien de réel, n'ont aucune existence. De quoi parlez-vous donc? de la *nature possible* d'un assemblage *possible* de trois lignes droites *possibles* formant par leur intersection *possible* une figure *possible* de trois angles aussi *possibles*. C'est-à-dire que tout est abstrait : les éléments, le composé, la nature, les propriétés. Quelle réalité y a-t-il dans tout cela? Et pourrait-on bien nous dire ce que c'est que *l'immutabilité d'une abstraction?*

Et ces abstractions mathématiques dussent-elles être dites immuables, quel profit en tirerait-on pour l'immutabilité des lois morales? Le bien n'est pas le fruit de la résolution d'une équation algébrique. Il s'agit d'actions réelles; il faut des *essences réelles* et *cependant immuables*, pour expliquer l'immutabilité de leur moralité. Or, il n'y a qu'une seule essence réelle et immua-

[1] *Philosophie fondamentale*, liv. v, ch. vii.

ble à la fois, c'est DIEU. Voilà le vrai garant de la morale; hors de là on ne rencontre qu'instabilité, et.... *absurdité*.

Ainsi s'évanouissent ces garanties de stabilité dont on a voulu tant de fois faire un instrument d'attaque contre la vraie doctrine morale. Non, les essences ne sont pas *immuables*, mais seulement *permanentes*, en vertu du décret de Dieu; non, les idées *innées* ne servent à rien, qu'à couvrir de mystères un fait tout simple, et à servir de rempart aux Rationalistes de toute sorte et de toutes nuances.

Il ne nous reste plus qu'à indiquer sommairement les faces de la question morale envisagées par les deux philosophes qui font le sujet de ce chapitre. Price n'a étudié que deux questions, comme les Écossais, la nature du bien obligatoire de soi, et la faculté morale qui l'apprécie et le juge. Cudworth, comme pour donner un démenti aux partisans du progrès continu, y a joint une troisième question, celle du principe de la distinction du bien et du mal, qu'il place dans le rapport de conformité ou d'opposition au type divin du bien en soi.

L'abbé BIDARD.

Droits de l'Église.

EXAMEN DES PRINCIPES DE POTHIER

sur

LA COMPÉTENCE DES DEUX PUISSANCES

Relativement au Mariage.

Deuxième article [1].

§ III.

Troisième proposition de Pothier.

« Le mariage n'est soumis à la puissance ecclésiastique qu'en » tant que sacrement, et n'est aucunement soumis à cette puis» sance comme contrat civil. »

Pothier, fidèle à sa méthode, continue à qualifier le mariage de contrat civil, or, il est établi que le mariage est un contrat de droit naturel. Mais le mariage se distingue des autres contrats de droit naturel, par son objet et son importance.

[1] Voir le 1er art au numéro précédent, t. XVIII, p. 344.

Digitized by Google

Les autres contrats n'ont pour objet que des choses matérielles, ne produisent entre les hommes que des rapports passagers. Le mariage a pour objet l'union de deux êtres raisonnables, la reproduction et la multiplication de l'espèce humaine, l'éducation physique et morale des enfants : le mariage est le principe de la famille, cet élément primitif et nécessaire de la société spirituelle et des sociétés civiles.

La famille a été le germe de la société spirituelle; dans son premier état, cette société était domestique : le père de famille était prêtre et docteur. La famille est encore l'élément de la société spirituelle dans son état public; c'est par le mariage que l'Église se perpétue, qu'elle recrute ses enfants. Le mariage doit donc être considéré dans ses rapports avec le bien et l'intérêt de l'Église.

Le mariage se distingue encore des autres contrats, par son origine et son institution.

Guidés par leurs besoins et par la raison, les hommes ont inventé les autres contrats et découvert les lois qui les régissent. C'est Dieu lui-même qui a institué le mariage aussitôt après la création de l'homme, et qui, par la manière dont il a formé la femme, en a révélé à Adam les lois fondamentales.

Le Seigneur Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui une aide semblable à lui. Alors le Seigneur Dieu amena tous les animaux à Adam, afin qu'il leur donnât un nom. Mais Adam ne trouva pas d'aide semblable à lui. Le Seigneur Dieu envoya à Adam un sommeil profond, et pendant ce sommeil il enleva une de ses côtes dont il forma le corps de la femme et l'amena à Adam. Inspiré par l'esprit divin, Adam dit : Voici l'os de mes os, la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme et ils ne feront tous deux qu'une seule chair. »

Cette parole renferme les deux grandes lois du mariage, l'unité et l'indissolubilité.

Le mariage est d'institution divine, il a été institué d'une manière surnaturelle, ses lois ont été révélées d'une manière surnaturelle : dès son origine il n'a pas été régi seulement par la loi divine naturelle, mais encore par la loi divine positive.

C'est aussi sur la loi divine positive que sont fondés les empêchements dirimants du mariage; ils ont certainement leur principe dans la loi naturelle, mais sur ce point cette loi a été développée, confirmée et précisée par la loi divine positive. Nous

Digitized by Google

lisons, dans le chapitre XVIII du Lévitique : « Dieu parla à Moïse, et dit : Parlez aux enfants d'Israël et dites-leur : je suis le Seigneur votre Dieu. Vous ne vous conduirez pas d'après les coutumes de la terre d'Egypte, dans laquelle vous avez habité ; vous n'agirez pas selon les usages des pays de Chanaan, dans lequel je vous introduirai ; vous observerez mes préceptes : je suis le Seigneur. »

Dieu défend le mariage du père et de la fille, du fils et de la mère, des frères avec leurs sœurs, de la petite-fille et de l'aïeul, du petit-fils et de l'aïeule, du neveu avec la tante paternelle ou maternelle. Aux prohibitions dont la consanguinité est la cause, il ajoute celles qui ont pour fondement l'alliance ou l'affinité. Il déclare illicites les mariages du fils et de la belle-mère, du beau-père et de la fille, du gendre avec la mère de sa femme, et de la belle-fille avec le père de son mari, de la tante avec l'époux de sa nièce, et du neveu avec la femme de son oncle, le mariage avec la sœur, la fille ou la petite-fille de son épouse, avec la veuve même de son frère, s'il n'est pas mort sans enfants.

Avant cette loi ces mariages n'étaient pas défendus. Jacob avait épousé les deux sœurs. Le père de Moïse, Amram, avait épousé sa tante paternelle.

La répudiation et le divorce ont été l'objet d'une loi divine positive ; c'est à cause de la dureté de leur cœur que Dieu permet aux hommes cette atteinte à l'indissolubilité primitive du mariage ; il ne la permit qu'au mari. La polygamie, devenue comme nécessaire après le déluge, ne s'est introduite qu'en vertu d'une dispense suprême [1]. Il est certain qu'elle n'a pas été accordée plus tôt et que Lamech est inexcusable d'avoir violé la règle traditionnelle de l'unité du mariage ; la polygamie fut aussi tolérée sous la loi écrite [2].

Pastoret et Fleury disent que chez les juifs le mariage n'était qu'un contrat civil, qu'il n'était revêtu d'aucune cérémonie religieuse. Quand cela serait vrai, le mariage aurait été un contrat de droit naturel chez les juifs comme chez les autres nations ; d'ailleurs Tobie ne dit-il pas : « Nous sommes les enfants des saints ; nous ne pouvons nous marier comme les gentils qui ne connaissent pas Dieu. » Ces auteurs ne se réfutent-ils pas eux-mêmes : le premier convient que le mariage était accompagné

[1] S. August., *De civitate Dei*, c. XXX, l. XXII. — *Cont. Faust.*, c. XLVII. — S. Chrysostome, *Hom. 50, in Genes.*

[2] *Deuteron.*, c. XXI, verset 15.

des prières du père de famille et des assistants, pour attirer la bénédiction de Dieu [1].

La bénédiction paternelle, dit le second, cette cérémonie touchante consacrée par l'antiquité, et même encore dans nos mœurs, servait de bénédiction nuptiale. Le père, tenant lieu de pontife, disait en plaçant la main droite de sa fille dans la main droite du jeune homme : que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, soit avec vous, qu'il préside à votre union et vous comble de ses bénédictions [2]. Buxtorf, Léon de Modène et surtout Selden, qui ont traité fort au long des cérémonies du mariage parmi les juifs, nous prouvent à la vérité que les usages à cet égard variaient suivant les lieux et les personnes, mais ils conviennent en général que le rabbin du lieu, ou le chantre de la synagogue, ou en son absence le plus proche parent du mari, mettant un anneau au doigt de son épouse, en présence de deux témoins, lui disait : Par cet anneau vous êtes mon épouse, suivant l'usage de Moïse et d'Israël [3].

Les gentils qui n'avaient pas de Dieu une connaissance aussi pure que les juifs, qui prostituaient aux idoles le culte d'adoration qui n'est dû qu'à Dieu, ne plaçaient pas le mariage sur la même ligne que les autres contrats; le mariage était à leurs yeux un acte religieux. Tous les peuples, disait l'orateur du gouvernement, ont fait intervenir le Ciel dans un contrat qui doit avoir une si grande influence sur le sort des époux.

De tous les contrats, le mariage est le seul qui, par son importance, ait fixé l'attention de Jésus-Christ, et qui ait été l'objet des lois du Réparateur de l'humanité.

Institué immédiatement par Dieu, le mariage ne pouvait être rappelé à sa perfection primitive que par Dieu.

« Alors des pharisiens vinrent à Jésus pour le tenter, et lui firent cette question : Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit? » Si le mariage est un contrat purement civil, s'il appartient exclusivement à l'ordre politique, s'il est exclusivement de la compétence de la puissance séculière, Jésus-Christ va répondre à ces pharisiens, ce qu'il répondit à cet homme qui le priait de dire à son frère de lui rendre la portion qui lui revenait dans l'héritage paternel : « Mon ami, personne ne m'a établi juge entre vous; » Jésus ne répondit pas : Le mariage

[1] *Histoire de la législation des Hébreux*, c. xix, t. iii, p. 533.

[2] *Mœurs des Israélites*, ch. xii.

[3] Seldenus, *Uxor Hebraica*, l. ii. Calmet, *Dict. de la Bible*, au mot *Noces*.

est un contrat civil, et mon royaume n'est pas de ce monde. Il parla en maître et en législateur. Jésus répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui a fait l'homme au commencement, créa un seul homme et une seule femme, et qu'il dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et demeurera attaché à sa femme et ils ne feront plus tous deux qu'une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a conjoint. Mais pourquoi, lui dirent-ils, Moïse a-t-il ordonné de donner à sa femme un acte de répudiation et de la renvoyer? Il leur répondit : C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais au commencement il n'en était pas ainsi. Mais moi je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, et en épouse une autre, il commet un adultère, et que celui qui épouse celle qui a été renvoyée, commet aussi un adultère [1]. »

Après avoir ainsi ramené le mariage à sa perfection primitive, Jésus-Christ l'a élevé à la dignité de sacrement.

Cette histoire abrégée du mariage justifie toutes mes assertions.

Le mariage n'est pas un contrat ordinaire, comme la vente, le louage, etc.

Il n'est pas seulement, comme ces contrats, de droit naturel, il est de droit divin; il n'est pas seulement régi par la loi divine naturelle, il est régi par la loi divine positive. Ce n'est pas le sacrement que Dieu a institué dès le commencement, c'est le contrat : c'est sur le contrat que portent les paroles que l'Esprit divin a inspirées à Adam. Le sacrement n'était pas institué et déjà le contrat était indissoluble : ce n'est pas sur le sacrement que frappent les empêchements dirimants établis par la loi divine positive rapportée dans le Lévitique. Le mariage sous la loi ancienne, n'était point un sacrement dans le sens rigoureux de ce mot. Ces empêchements frappaient sur le contrat. C'est le contrat que Jésus-Christ a rappelé à la perfection de son institution primitive; ce n'est pas parce qu'il voulait ériger ce contrat à la dignité de sacrement, qu'il l'a rétabli dans son unité et son indissolubilité originaire, c'est parce qu'il voulait que le mariage fût l'union indissoluble d'un seul avec une seule, qu'il a élevé le contrat à la dignité de sacrement, c'est-à-dire qu'il a attaché à ce signe sensible la grâce nécessaire pour perfectionner l'a-

[1] S. Mathieu, ch. XIX, 3-9.

Digitized by Google

mour naturel de l'homme et de la femme, assurer l'indissolubilité du lien conjugal et sanctifier les conjoints.

Le mariage a un rapport plus prochain et plus immédiat avec la religion qu'avec la politique, il n'intéresse pas moins l'ordre ecclésiastique que l'ordre civil. Le mariage est, dit-on, l'entrée de l'État, il est bien aussi l'entrée de l'Église. C'est de la main des époux que la société civile reçoit ses guerriers, ses magistrats et ses juges. Mais ce sont eux aussi qui donnent à l'Église ses prêtres, ses pontifes et tous les chrétiens qu'elle conduit, par la pratique de l'Évangile, à la vie éternelle. Des mariages mal assortis naissent les divorces et les dissensions domestiques; mais le divorce est encore plus réprouvé par la loi de Dieu que par la loi du prince. La discorde n'est pas moins opposée à la charité chrétienne qu'à l'harmonie sociale. Des mariages obscurs et clandestins naissent la bigamie, l'abandon de l'épouse et des enfants, désordres qui désolent l'Église autant qu'ils affligent l'État. Les mariages incestueux offensent la nature, mais Dieu est-il moins outragé que le prince, par les crimes qui outragent la nature? La mauvaise éducation est le résultat nécessaire des mauvais mariages; avec de la bonne foi, on convient que la morale souffre, encore plus que la politique, du vice de l'éducation. L'État pourra faire d'un mauvais mari un bon soldat et même un bon général, mais il sera toujours un mauvais chrétien. La loi civile constitue l'État, mais c'est surtout la loi de Dieu et de son Église qui constitue la famille. La première s'arrête à la porte du citoyen et respecte l'intérieur de son domicile; c'est là que la loi de Dieu vient le saisir, le surveiller dans les ombres de la nuit et pénétrer jusque dans son cœur le siége du bien et du mal qu'on peut faire à l'État ou à l'Église. En un mot on n'imaginera pas un seul rapport du mariage vers l'ordre civil, qui ne soit également prochain et immédiat vers l'ordre ecclésiastique; et il n'y a pas de raison pour l'attribuer au prince, quand on le refuse au for ecclésiastique. Le théologien exagère quand il donne l'exclusion au prince; le magistrat s'égare quand il ne reconnaît au mariage d'autre souverain que le prince, et la vérité ne se trouve que dans le sage milieu qui place ce contrat sous la dépendance des deux puissances [1].

« Non, je ne puis croire qu'un contrat, dont les destinées sont si hautes aux yeux de la religion, soit abandonné à la volonté ar-

[1] Il n'y a pas de théologien qui donne l'exclusion au prince : tous reconnaissent qu'il a des droits sur le mariage quant aux effets civils.

Digitized by Google

bitraire des hommes, qu'il puisse revêtir toutes les formes bizarres et indécentes que voudra lui donner la passion des princes; que Jésus-Christ en établissant son Église et l'investissant de tous les pouvoirs qu'il avait reçus sur les choses spirituelles, n'ait pas mis sous sa garde ce contrat dont le sort entraîne le salut ou la ruine de toute la société chrétienne. Ce qui achève de me le persuader, c'est que Jésus-Christ a pris soin de régler le mariage par ses lois. Il s'est imposé la loi en venant au monde, de ne pas s'immiscer dans les affaires temporelles et surtout de ne pas toucher aux droits de César, il en a fait la déclaration solennelle devant les magistrats; là, il a calmé toutes les alarmes des princes, au sujet de l'empire et des droits souverains qu'il destinait à son Église, en protestant que son royaume n'était pas de ce monde et que ses lois ne se rapportaient qu'à l'ordre spirituel. Néanmoins il a étendu ses lois sur le mariage, il a bouleversé, il a changé la législation civile de tous les peuples pour ramener le mariage à sa forme primitive et à l'unité de son origine; et par là il témoigne que le mariage est un contrat d'un ordre à part, qui intéresse la société spirituelle, dont il est le législateur; un contrat si spirituel qu'il a cru devoir en faire un sacrement, c'est-à-dire un des fondements de son Église [1]. »

§ IV.

Quatrième proposition de Pothier.

« Le contrat civil est la matière du sacrement. »

Pour former un sacrement plusieurs choses sont nécessaires : il faut un signe sensible, un signe auquel soit attachée la vertu de produire la grâce, enfin quelqu'un qui ait autorité pour produire et appliquer ce signe sanctificateur, c'est ce qu'on appelle les éléments des sacrements; ils sont au nombre de trois : la matière, la forme et le ministre. Telle est la doctrine de l'Église qui s'exprime ainsi par l'organe du pape Eugène IV, dans son célèbre décret dressé pour l'instruction des arméniens. La matière, c'est l'élément ou la chose qu'on emploie pour administrer le sacrement, comme l'eau dans le baptême, l'huile sainte dans l'extrême-onction; la forme, ce sont les paroles du ministre. Le ministre des sacrements est celui qui les administre avec l'intention de faire ce que fait l'Église [2].

[1] *Examen du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage*, c. III, p. 116-119.
[2] Gaume, *Catéchisme de persévérance*, XXXIII[e] leçon, t. IV, p. 13.

Tous les théologiens placent la matière du sacrement de mariage dans le contrat.

Le sens de cette proposition est que le Christ a voulu et établi que le même contrat qui opère l'union conjugale ait en même temps la force de produire la grâce qui lui est nécessaire, ou en d'autres termes que le consentement extérieurement manifesté par les deux parties capables, soit le signe sensible auquel le Christ a voulu que la grâce fût attachée. Ces principes sont admis par tous les théologiens, quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur le ministre du sacrement de mariage [1].

Pothier soutient que c'est le contrat civil qui est la matière du sacrement.

Cette proposition est inexacte, car elle donne à entendre qu'il y a plusieurs contrats de mariage, ou s'il n'y en a qu'un que ce contrat est purement civil.

Or, nous avons reconnu qu'il n'y a qu'un contrat de mariage et que ce contrat n'est pas purement civil parce qu'il n'intéresse pas seulement l'ordre politique et la société civile, parce qu'il n'est pas régi exclusivement par la loi civile, que ce contrat intéresse d'abord cette société naturelle que Dieu a établie entre les hommes en faisant d'eux des êtres raisonnables, puis cette société surnaturelle par laquelle il a perfectionné la première, et enfin les sociétés civiles que les hommes, guidés par la nature et la raison, forment entre eux, pour leur conservation, le maintien de leurs droits et de leurs intérêts matériels et temporels, que ce contrat est régi en conséquence par la loi divine naturelle, par la loi divine positive, par la loi ecclésiastique et enfin, dans chaque État, par la loi civile.

Il est certain et admis par tous les théologiens que le contrat de mariage ne peut servir de matière au sacrement, qu'autant qu'il est valable, que la nullité du contrat entraîne la nullité du sacrement.

Théologiens et jurisconsultes reconnaissent que pour être valable le contrat doit être formé conformément aux dispositions de la loi divine tant naturelle que positive, et qu'il est nul s'il a été formé au mépris d'un empêchement dirimant établi par cette loi, quel que soit d'ailleurs le prescrit de la loi civile. Aussi nous avons vu que d'après la loi naturelle l'impuissance est un empêchement dirimant et que le code Napoléon n'admet pas cet empêchement. Le mariage contracté par un impuissant est donc

[1] Carrière, *de Matrimonio*, s. II, c. III, t. I, p. 78-81.

Digitized by Google

nul, quoique la loi civile refuse l'action en nullité au conjoint trompé.

Les théologiens enseignent encore que le contrat, pour être valable, doit être formé conformément au prescrit de la loi ecclésiastique, et qu'il est nul s'il est frappé d'un empêchement dirimant établi par cette loi.

Pothier et les hommes de la loi civile sont, en général, d'un avis contraire ; ils reconnaissent bien qu'alors le sacrement est nul, mais ils prétendent que le contrat est bon et valable.

Les théologiens en général pensent que le contrat est valable s'il a été formé conformément à la loi divine, tant naturelle que positive, et à la loi ecclésiastique, quoiqu'il l'ait été malgré un empêchement dirimant établi seulement par la loi civile.

D'autres, en plus petit nombre, et les hommes de la loi civile, tiennent que dans ce cas le contrat est nul et ne peut servir de matière au sacrement.

Je pourrais me dispenser de discuter cette seconde question, puisqu'elle est controversée même parmi les théologiens. Je le ferai néanmoins afin que ce travail soit complet, mais je suis obligé de traiter la seconde : je n'ai même discuté les autres propositions de Pothier que pour déblayer le terrain et préparer la solution de la première question.

§ V.

Cinquième proposition de Pothier.

« Les empêchements que l'Eglise établit, seuls et par eux-mêmes, ne concernent que le sacrement et ne peuvent, seuls et par eux-mêmes, donner atteinte au contrat. »

Cette proposition est la conséquence de tous les principes posés par Pothier, c'est le but auquel il tendait en avançant que le contrat de mariage, comme tous les autres contrats, appartient à l'ordre politique et comme tel, est de la compétence exclusive de la puissance séculière ; que le contrat de mariage est un contrat purement civil, et que ce contrat est la matière du sacrement. J'ai réfuté d'avance la conséquence en montrant la fausseté des prémisses, en rétablissant les vrais principes, en prouvant que le contrat de mariage, comme tous les contrats, appartient à l'ordre moral avant d'appartenir à l'ordre politique, qu'il est régi par la loi naturelle avant de l'être par la loi civile, par les règles du for intérieur comme par les règles du

Digitized by Google

for extérieur, en établissant surtout que le contrat de mariage n'est pas un contrat ordinaire comme l'échange, la vente ; que c'est un contrat à part, un contrat d'institution divine, de droit divin, régi non-seulement par la loi divine naturelle, mais encore par la loi divine positive ; que ce contrat intéresse encore plus la société spirituelle ou l'Eglise que les sociétés civiles ; qu'en réglant ce contrat Jésus-Christ n'a pas permis de penser que ce fût un contrat purement civil, mais a prouvé que le lien conjugal est une chose spirituelle et comme telle, de la compétence de l'autorité spirituelle.

L'examen de l'avant-dernière proposition me fournit un argument que je ne dois pas négliger.

Nous avons reconnu que le contrat est la matière du sacrement ; or, la matière des sacrements est certainement dans la sphère des attributions du pouvoir spirituel. Toutes les questions qui concernent la matière des sacrements, sont de la compétence de cette autorité. N'est-il pas évident qu'il appartient à l'Eglise de prononcer sur la nature de l'eau, de l'huile, sur la qualité du pain et du vin qui peuvent servir de matière aux sacrements de baptême, d'extrême-onction, d'eucharistie ?

Le consentement des parties est la matière prochaine et immédiate du sacrement de mariage.

Donc le contrat est dans la sphère des attributions du pouvoir spirituel, donc il appartient à l'Eglise de prononcer sur les conditions que doit avoir le consentement des parties pour pouvoir être la matière du sacrement, sur la capacité des parties pour contracter valablement ; donc l'Eglise a le pouvoir de faire des lois sur le contrat de mariage, donc les empêchements dirimants établis par l'Eglise ne concernent pas seulement le sacrement, mais atteignent le contrat.

Quoi ! ce contrat où l'on traite des plus grands intérêts de l'Eglise, qui est un acte religieux, où les paroles qui l'énoncent sont des formules sacrées, les parties, selon beaucoup de théologiens, les prêtres et les ministres d'un grand mystère, le mariage serait étranger au pouvoir législatif et judiciaire de l'Eglise, l'homme serait si fort contre Dieu, que son Eglise ne pourrait mettre un obstacle invincible à sa volonté au moment où il va faire de l'adultère un rite sacré et du crime un redoutable mystère !

Supposons que le prêtre soit le ministre du sacrement, toujours est-il que le consentement des parties en est la prochaine et im-

Digitized by Google

médiate matière; ce qui fait reparaître tous ces horribles abus dont le pouvoir des empêchements dirimants dans les mains de l'Eglise est le seul remède. Une eau corrompue, un vin aigri, un pain altéré, ne sauraient être la matière du baptême et de l'eucharistie, et voilà que sans autre préparation, on offre, pour matière aux sacrements de l'Eglise, un contrat dont le lien est la fornication, l'assassinat, l'inceste, l'infraction sacrilége des vœux de religion et des promesses du sacerdoce. Et qu'on ne dise pas que, par de sévères défenses, l'Eglise prévient ces inconvénients, la passion sait trop bien que le mariage reste et que les peines canoniques disparaissent, pour ne pas franchir ces frêles barrières : la nullité des contrats peut seule sauver l'honneur du sacrement et prévenir le sacrilége [1].

Achevons de prouver le pouvoir législatif de l'Eglise sur le contrat de mariage, en citant les monuments les plus remarquables de tradition ecclésiastique sur ce point; je suis ainsi conduit à l'examen de la sixième et dernière proposition de Pothier.

§ VI.

Sixième proposition de Pothier.

« Quoique l'Eglise ait le pouvoir d'établir des empêchements dirimants du mariage (quant au sacrement), néanmoins pendant bien des siècles, elle n'a pas usé de ce pouvoir, elle ne connaissait d'autres empêchements que ceux que la loi naturelle, le Lévitique et les lois civiles avaient établis. »

Pour vérifier l'exactitude de cette proposition, je ne vois pas de moyen plus sûr que de comparer la législation de l'Eglise avec le Lévitique et les lois romaines ; ce travail exigera des détails assez longs, je tâcherai de les abréger. Je suivrai l'ordre tracé par Pothier dans son *Traité du contrat de Mariage*, partie III, chapitre II. A l'égard des trois premiers empêchements dirimants absolus, le défaut de raison, de puberté et l'impuissance, il y a conformité entre les trois législations, j'arrive donc de suite à l'article IV : l'empêchement qui résulte d'un mariage subsistant.

ARTICLE IV.

Empêchement résultant d'un mariage subsistant.

J'aperçois à cet égard plusieurs différences notables entre le Lévitique, la loi romaine et la loi de l'Eglise.

[1] *Examen du pouvoir de l'Église sur le mariage*, c. XII, p. 117-118.

1re différence. Le Lévitique permettait à l'homme de répudier sa femme, la loi romaine admettait le divorce, le premier mariage était dissous ; ces deux législations reconnaissaient la validité et la légitimité du second mariage contracté par l'homme. Constantin avait limité, il est vrai, la faculté du divorce, mais il l'avait permis en certains cas [1]. Justinien l'avait aussi autorisé [2].

L'Eglise n'admet ni la répudiation, ni le divorce, elle ne permet que la séparation de corps. Le premier mariage subsiste, le mariage contracté par les époux séparés est à ses yeux un adultère.

L'épître canonique de saint Basile à Amphiloque, est célèbre dans l'Eglise. Dans le premier de ses canons, il décide que la femme qui abandonne son mari pour cause d'adultère, est adultère elle même, si elle en épouse un autre, et que l'homme qui, ayant répudié sa femme contracte un nouveau mariage, est coupable du même crime, aussi bien que celui qui cohabite avec elle [3].

Avant saint Basile, Lactance avait montré l'opposition des lois romaines avec l'Evangile et la loi de l'Eglise.

A cet égard, dit cet auteur, les principes de ces lois ne sont pas les mêmes. Aux yeux de la loi civile la femme seule est adultère, lorsqu'elle cohabite avec un autre homme ; le mari, au contraire, est affranchi de ce crime, encore bien qu'il ait plusieurs femmes, mais aux yeux de la loi divine le mariage, par l'effet duquel deux ne font qu'un seul corps, crée une obligation égale pour le mari et pour la femme : le mari qui viole la foi conjugale n'est pas moins coupable d'adultère, que la femme lorsqu'elle manque à ses obligations [4].

Ce qui est défendu à la femme, dit saint Ambroise, l'est également au mari. Il ne vous est point permis, du vivant de votre femme, d'en épouser une autre. Ce serait commettre un adultère, et vous seriez d'autant plus coupable, que vous chercheriez à faire autoriser votre adultère par la loi civile [5].

Et ailleurs : Vous pensez qu'il vous est permis de répudier votre femme parce que la loi civile vous le permet, mais la loi divine vous le défend [6].

[1] L. III, C. ; t. XVI, *de repud.*
[2] *Novelle* 117.
[3] Labb., t. II, *supplem.*, col. 1720, 7.
[4] *De falsa sapient.*, n° 18.
[5] *De Abrah.*, l. I, c. IV et VII.
[6] *Luc*, c. XVI, 10.

Digitized by Google

Chez nous, dit encore saint Jérôme, ce qui n'est pas permis à la femme ne l'est pas non plus au mari, l'assujettissement est le même de part et d'autre [1].

Saint Innocent Ier, écrivant à Exupère, évêque de Toulouse, oppose la loi évangélique à celle des Romains, lorsqu'il lui mande que la religion chrétienne ne fait aucune différence entre le mari et la femme, quant à l'adultère : *christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat.* Il veut qu'on regarde et qu'on traite comme adultères ceux qui profitant des lois civiles qui autorisaient le divorce, contractent de nouveaux mariages [2].

2e *différence.* Lorsqu'un des conjoints avait été emmené en captivité et qu'il s'était écoulé cinq ans sans qu'on eût eu de ses nouvelles, il était présumé mort, et l'autre conjoint était libre de se marier à un autre [3].

Saint Basile décide formellement le contraire, il regarde comme adultère la femme qui contracte un second mariage avant d'avoir acquis la preuve certaine de la mort de son mari [4].

Le pape Innocent Ier, se fondant sur la foi catholique, *fide catholicâ suffragante,* mande à Probus qu'une femme, dont le mari avait été emmené en captivité et qui en avait épousé un autre, était obligée de reprendre son premier mari de retour de sa captivité [5].

Vingt ans après, le pape Célestin décidait nettement que les femmes mariées contre la défense de l'Eglise, n'étaient pas de légitimes épouses ; *videtur nobis quod secunda quam contrà prohibitionem Ecclesiæ duxit, non sit uxor* [6].

Dans le même siècle, saint Léon le Grand écrivant à Nicétas, évêque d'Aquilée, qui l'avait consulté pour régler sa conduite d'après les décisions du Saint-Siége, *ut de his a nobis auctoritatem apostolicæ sedis acciperes*, décide comme saint Innocent que les femmes qui, s'appuyant sur les lois civiles, refusent de reprendre leurs maris de retour de la captivité, devaient être traitées comme des impies, *impiæ habendæ sunt* [7].

3e *différence.* Justinien cédant au mouvement d'un zèle incon-

[1] *Epist. ad Ocean.*
[2] Labb. *Concil.*, t. II, col. 1254 ; ep. III, c. IV et VI.
[3] L. VI, *de divortiis.*
[4] *Canon* XXXI, *ep. ad Amphilo.* Labb., t. II. *Supp.* col. 1739.
[5] Epist. IX. Labb., can., t. II, col. 1263.
[6] *Ibidem*, col. 1637.
[7] *Epist.* LXXIX. Labb., t. III, col. 1372, c. IV.

Digitized by Google

sacré pour la religion, avait ordonné que la profession religieuse d'un mari, qui se serait séparé de sa femme sans son consentement, dissoudrait le mariage de manière que l'épouse délaissée pourrait former de nouveaux liens.

Saint Grégoire le Grand consulté à ce sujet par Théotiste, lui répond en ces termes : « S'ils prétendent que ces mariages doivent » être annulés à cause de l'entrée en religion, il faut qu'ils sachent » que quoique la loi civile, *lex humana,* ait accordé ce privilége, » la loi divine défend d'en user. La vérité elle-même n'a-t-elle pas » dit : que l'homme ne sépare pas ceux que Dieu a unis. Si » l'homme ou la femme veut vivre dans la continence, et que » l'autre s'y oppose, il n'est pas permis de rompre le mariage[1]. » C'est ainsi que près de deux siècles et demi avant la publication des fausses décrétales, ce saint docteur, ce grand pape, résistait ouvertement aux décrets du pouvoir civil sur le mariage, déclarant valides des unions que le prince annulait, et annulant celles qu'il autorisait.

4e *différence.* Nous venons de voir l'Eglise déclarer que des mariages dissous par la loi civile subsistent, et que les mariages valides aux yeux de cette loi sont nuls; nous allons la voir dissoudre des mariages dont la loi civile ne prononçait pas la rupture, et permettre à l'époux de contracter une nouvelle union alors que ce conjoint était encore dans le lien du premier mariage aux yeux de la loi civile.

Ecoutons saint Paul.

« Si une femme fidèle a un mari infidèle et que celui-ci con» sente à habiter avec elle, qu'elle n'abandonne pas son mari. » Si l'infidèle se sépare, qu'elle se sépare aussi, car un frère ou » une sœur ne sont plus assujettis en cette rencontre : car Dieu » nous a appelés à vivre dans la paix[2]. »

L'apôtre déclare qu'il ne fonde point cette décision sur une parole expresse du Sauveur, mais qu'il agit en cette circonstance en vertu de l'autorité qui lui a été donnée par Jésus-Christ, *cæteris ego dico, non Dominus,* c'est la remarque du savant Théodoret qui paraphrase ainsi ce verset : « Je ne vois dans l'Evangile » aucune décision expresse, aucun précepte à ce sujet : mais moi » je vous l'ordonne[3]. Dans ce passage, saint Paul ne parle pas » d'une simple séparation, mais d'une dissolution de mariage;

[1] Lib. IX, *ep.* XXXIX. Labb., t. V, col. 1456.
[2] *Ad Corinth.*, I, VII, 13-15.
[3] *In hunc locum.*

Digitized by Google

» ainsi l'ont toujours entendu les Pères, les docteurs et les con-
» ciles : il vaut mieux, dit saint Jean Chrysostome, dissoudre un
» mariage que de perdre la foi [1]. On ne doit pas, déclare saint
» Ambroise, respecter le lien du mariage dans une personne qui
» déteste l'auteur du mariage [2]. »

Voilà saint Paul et l'Église qui annulent un mariage dont ni la loi romaine, ni même la loi divine ne prononcent la dissolution.

DELAHAYE,

Juge au tribunal de la Seine.

Littérature catholique.

CARMINA E POETIS CHRISTIANIS EXCERPTA

AD USUM SCHOLARUM EDIDIT ET PERMULTAS INTERPRETATIONES CUM NOTIS GALLICIS QUÆ AD DIVERSA CARMINUM GENERA VITASQUE POETARUM PERTINENT, ADJECIT

FÉLIX CLÉMENT,

Membre de la Commission des arts et des édifices religieux au Ministère de l'Instruction publique,

(Parisiis, apud Gaume fratres, bibliopolas)

Quand la poésie ne serait qu'un plaisir, une musique berçant harmonieusement les âmes, il ne faudrait pas encore la bannir, même en la couronnant de fleurs. Si on la comprend bien, son excellence et sa puissante influence sur la vie ne sauraient être contestées. La poésie, dans son sens le plus général, c'est l'expression des transports de l'âme. Toutes les fois qu'un sentiment profond nous possède, si nous agissons sous l'influence de ce sentiment, nous sommes poëtes; si nous savons lui prêter une voix, nous faisons de la poésie. Or, qu'est-ce qui peut, qu'est-ce qui doit passionner les âmes? Avant tout le vrai, le bon et le beau; car le vrai, le bon et le beau, au fond, c'est Dieu, et nous sommes faits à l'image de Dieu, nous sommes faits pour Dieu. Il rayonne, quoiqu'imparfaitement, dans ses œuvres, où il a laissé *son vestige*, selon l'expression de saint Thomas, et quand notre âme aperçoit dans les choses le rayon divin, elle admire; ces pâles reflets de Dieu la ravissent jusqu'à la vérité, la bonté et la beauté suprême, et ce ravissement, s'il déborde et

[1] In *I ad Corinth.*, VII.
[2] *In hunc locum*. On peut voir aussi Carrière, *de Matrimonio*, t. I, p. 183.

éclate au dehors, la poésie est son langage. C'est pourquoi on a donné avec raison aux transports poétiques le nom d'enthousiasme : le poëte, dans un certain sens, est un inspiré.

Ne craignons donc pas la poésie, ni les poëtes; livrons-nous à eux sans défiance, laissons-les emporter nos âmes, dans leur vol harmonieux, loin, bien loin de la terre, dans les pures régions qu'ils habitent. Les âmes que la poésie n'enlève pas sont des âmes qui ont perdu leurs ailes, et qui ne peuvent que ramper. Que la jeunesse surtout, cet âge brillant et généreux, cet âge de la poésie, aime à converser avec les divins poëtes, qu'elle s'enivre de leurs chants, qu'elle s'accoutume à l'enthousiasme; oui, car l'enthousiasme est bon et a sa part dans toutes les grandes choses. Le stoïcisme qui proclamait l'*apathie* comme l'idéal de la perfection, méconnaissait et mutilait la nature; n'ayons pas trop peur du sentiment, une des forces vives de l'humanité, qui non-seulement enchante la vie, mais encore aide puissamment la raison dans la pratique du devoir. On sait assez qu'il ne suffit pas de connaître le bien pour le vouloir : la froide raison toute seule n'est que trop souvent impuissante, et s'il n'y avait pas d'enthousiasme, pas de poésie dans le monde, il n'y aurait point de dévouement, point d'héroïsme.

Mais, hélas! l'homme, comme disait Platon, est un composé plus bizarre que Typhon; l'homme, comme nous l'apprend la Bible, est un être tristement déchu. S'il a de nobles aspirations, à côté il en a de basses; s'il aime naturellement la vérité, il n'est pas moins incontestable qu'il a aussi un fatal penchant pour l'erreur. Son admiration, son amour, son enthousiasme, sa poésie peut donc s'égarer. En effet, comme un écho qui répète tous les sons, comme une harpe suspendue au vent frémit à tous les souffles, la poésie, écho du cœur, harpe de l'âme, chante indifféremment tout ce qui chante en nous, et c'est pourquoi ses chants, toujours enivrants, sont souvent dangereux. Au lieu de susciter des émotions saintes, elle peut provoquer des sentiments coupables; au lieu de guider, elle peut égarer; au lieu de civiliser, elle peut corrompre. La poésie, comme tous les arts, a donc ses dangers : il y a des poëtes qui abusent du don divin, et qui chantent l'erreur et le mal. Comme la jeunesse, cependant, a besoin de chants, quelle source pure de poésie pourra-t-on lui ouvrir sans crainte?

Pendant longtemps, il fut convenu que le christianisme n'avait pas de poésie. Le Dante, le Tasse, Milton avaient chanté, et

cependant Boileau, grand critique et grand poëte, dans un style bien indigne de lui, osait écrire ces vers :

De la foi des chrétiens les mystères terribles
D'ornements égayés ne sont pas susceptibles [1].

Comme si la grande poésie ne consistait qu'en *ornements égayés!* C'est chose plus sérieuse. Mais, d'après le conseil du *législateur du Parnasse,* les poëtes se gardaient bien

D'oter à Pan sa flûte, aux Parques leurs ciseaux,
De chasser les Tritons de l'empire des eaux.

Ils évoquaient toujours de vains simulacres où la Divinité n'était pas. Boileau vit un jour les naïades du Rhin courir éperdues sur les rives, au milieu de notre artillerie et de nos dragons. Santeul, quand il ne faisait pas des hymnes, chantait si bien la mythologie, qu'il fut obligé d'en faire à Bossuet amende honorable. Fénelon, ce beau génie, était tellement grec, qu'il ne comprenait rien à la poésie de nos cathédrales. Nous n'avons plus ces scrupules, nous ne craignons plus de passer pour barbares en admirant ces épopées en pierre où le christianisme respire tout entier. La poésie du christianisme doit être réhabilitée, comme l'ont été ses monuments. Chateaubriand a commencé l'œuvre. Vrai poëte, il étudia le *génie* de cette religion divine, et n'eut pas de peine à pressentir que là était la source de la plus sublime poésie. Partout où est le vrai, il y est avec sa splendeur. Comment le christianisme, qui nous a apporté de si hautes vérités sur Dieu, la nature et l'humanité, qui a agrandi l'horison de nos pensées et de nos espérances, qui surtout a dilaté nos cœurs dans l'amour, serait-il impuissant à produire l'enthousiasme? Le christianisme, c'est l'amour de Dieu pour les hommes et des hommes pour Dieu. Or, toute poésie est dans l'amour. Mais, dira-t-on, il faut à la poésie un instrument, c'est-à-dire une langue, et il se trouve précisément que les premiers siècles du christianisme coïncident avec la décadence de la langue latine, et que le moyen âge est l'époque de sa barbarie. Les poëtes chrétiens, s'il y en a eu, ont dû être emprisonnés sous cette langue, comme ces esprits captifs sous l'écorce des arbres, dans la forêt enchantée du Tasse. Nous demandons si la décadence de la langue latine a arrêté l'essor de l'éloquence chrétienne. On l'a cru aussi, et pendant longtemps on a dédaigné d'ouvrir les Pères, où Bossuet pourtant avait trouvé tant de

[1] Nous ne condamnons pas cependant de tout point ces vers de Boileau. En un certain sens, en ce qui concerne le théâtre en particulier, on peut les défendre.

trésors. Aujourd'hui les Pères sont lus des littérateurs, grâce à un académicien homme de goût. Pourquoi la décadence de la langue latine, qui n'a pas étouffé l'éloquence, aurait-elle étouffé la poésie? Non, et pour la trouver il ne faut pas attendre jusqu'à Dante, jusqu'au Tasse et jusqu'à Milton. L'érudition s'est mise à fouiller les monuments oubliés des poëtes chrétiens, et y a trouvé, sous l'imperfection de la langue, une poésie originale et grande, véritablement inspirée, qui vient du ciel et remonte à sa source. M. Ozanam a popularisé le Dante et les poëtes franciscains du 13e siècle, et voici qu'un artiste distingué, après de longs et pénibles labeurs, a réuni en un recueil, accompagné de notes savantes, les vers de cinquante-deux poëtes chrétiens, qui chantaient, les uns pendant que tombait l'ancien monde, les autres pendant que se formaient les nations modernes sous l'influence de la foi au moyen âge : c'est un travail d'érudition sérieuse dont il faut remercier M. Félix Clément, au nom de la religion et des lettres.

Non-seulement ces monuments poétiques doivent être connus de quiconque veut pénétrer à fond la civilisation de ces grandes époques, mais les véritables hommes de goût, qui savent ce que c'est que la poésie, qui n'y voient pas seulement un vain plaisir, mais un instrument d'éducation et de civilisation, sentiront qu'il y a quelque chose d'inspirateur dans les grands sujets traités par ces poëtes : Dieu, ses attributs, ses œuvres; les dogmes du christianisme, sa morale sublime, son culte pieux; la vie et la mort du Christ, les combats des martyrs et la vie des saints; dans cette poésie religieuse du moyen âge qui s'envole au ciel.

Quand le christianisme parut sur la terre, on le persécuta; mais cela ne l'a pas empêché de chanter; ses martyrs étaient ses poëtes. Aux catacombes où ils se cachaient, et d'où ils rapportaient, après avoir prié sur les reliques des saints, plus de foi, plus d'amour et plus d'espérance, les premiers chrétiens chantaient les hymnes de leurs poëtes sacrés. Saint Denys l'Aréopagiste, Pline, dans une épître célèbre, Philon, Eusèbe nous ont conservé le souvenir de leurs chants [1]. Ils s'ennuient des pompes païennes du théâtre, de ces chants qui célèbrent les crimes des dieux, et, touchés du même esprit qui inspirait David, ils viennent proclamer la rédemption du monde :

Quum sua gentiles studeant figmenta poetæ
Grandisonis pompose modis, tragicoque boatu

[1] Voir les textes des auteurs recueillis dans les *Annales de philosophie*, n° de janvier, t. XI, p. 43.

Serva nefandorum renovant contagia rerum,
Cur ego, Davidicis assuetus cantibus.....
Clara salutiferi taceam miracula Christi?

Cette société païenne agonisante, sans croyances, sans amour et sans espérances, entend tout à coup les accents d'une foi qu'elle ne connaît pas, d'un amour qui ne ressemble pas aux amours de la terre, d'une espérance qui soupire après d'autres biens que ceux de cette vie. Ce sont les chrétiens, dont toutes les pensées sont au ciel, qui se mettent à chanter, dans la sérénité de leur âme, les choses du ciel :

.......Placidis cœlestia psallere verbis.

Ils ont pris la terre en dégoût, par l'amour d'une patrie meilleure :

......Exutum, patriæ melioris amore
Orbis opes, rerumque usus.

Leur âme altérée veut boire à la source de vie; exilés du ciel, ils aspirent à cette patrie :

Ad perennis vitæ fontem mens sitivit arida,
Claustra carnis præsto frangi clausa quærit anima.
Gliscit, ambit, eluctatur exsul frui patria.

Dum pressuris ac ærumnis se gemit obnoxiam
Quam amisit, dum deliquit, contemplatur gloriam,
Præsens malum auget boni perditi memoriam. (S. August., p. 464.

Tandis que la poésie païenne, pour se consoler d'une vie trop courte, n'invoquait que le plaisir :

Huc vina et unguenta et nimium breves
Flores amœnæ ferre jube rosæ.

la rapidité du temps inspire à la poésie chrétienne d'autres accents :

Trepidam brevemque vitam
Domino Deo dicemus,..
Fugit omne quod tenemus
Neque fluxa habent recursum...
Ubi nunc imago rerum,
Ubi sunt opes potentûm
Quibus occupare captas
Animas fuit voluptas? (Prosper, p. 41.)

A la vue de ces dieux qui croulent avec leurs temples, ils chantent le Dieu éternel qu'ils adorent :

Hic, auctore carens et tempore, permanet idem,
Semper, et immensum non sæcula, nec loca claudunt.
Quidquid inest cœlo, quidquid terràque marique,
Condidit, et summis opifex intentus et imis.

A toutes les heures du jour, ils chantent à ce Dieu un cantique nouveau :

Somno refectis artubus, etc.

Tandis que le sommeil, réparant la nature
Tient enchaînés le travail et le bruit,
Nous rompons ses liens, ô clarté toujours pure,
Pour te louer dans la profonde nuit, etc.

Æterna cœlo gloria, etc.

L'astre avant-coureur de l'aurore,
Du soleil qui s'approche annonce le retour,
Sur le pâle horizon l'ombre se décolore,
Lève-toi dans nos cœurs, chaste et bienheureux jour, etc.

C'est du latin de saint Ambroise que Racine tirait ces beaux vers.

Cependant, le monde païen, miné par sa corruption, s'affaisse sous ses ruines; les Barbares s'en partagent les lambeaux; des calamités inouïes le désolent. Les chrétiens chantent encore, au milieu de la désolation universelle :

......Cum gravibus non absint carmina curis,
Et proprios habent tristia corda modos.
(*Auctor Carminis in Providentiâ*, p. 148.)

Et, sûrs de l'avenir, ils proclament la Providence.

Et pourquoi désespérer? Ne sentent-ils pas qu'ils portent en eux le principe de la régénération du monde, cette force morale qui, seule, peut vaincre la barbarie? Les martyrs, en mourant pour la vérité et le devoir, avaient sauvé d'avance la civilisation. Où puisaient-ils cette force morale? Au cœur même du Rédempteur :

Vertice ad usque pedes me lustra : en aspice crines
Sanguine concretos, et sanguinolenta sub ipsis
Colla comis, spinisque caput crudelibus haustum...
Cerne manus clavis fixas, tractosque lacertos
Atque ingens lateris vulnus.......
......Me, devoto in corde, meosque
Fer monitus. Sectare meæ vestigia vitæ...
Hæc monumenta tibi si quando in mente juvabit
Volvere... erunt vera stimuli virtutis. (*Lactance*, p. 12.)

Voilà, le poëte nous le révèle, où les martyrs puisaient leur courage. Les chrétiens visitaient avec respect leurs tombeaux; Jérôme allait y chercher la force de triompher des délices de Rome, et Prudence chantait, avec un enthousiasme qui a passé dans ses vers, leurs combats et leurs couronnes :

Digitized by Google

O ter, quaterque, et septies,
Beatus Urbis incola!...
Vix famâ nota est, abditis
Quàm plena sanctis Roma sit,
Quàm dives urbanum solum,
Sacris sepulchris floreat! (p. 101.)

Infremit sacer Eulaliæ
Spiritus, ingeniique ferox
Turbida frangere bella parat,
Et, rude pectus anhela Deo
Femina provocat arma virûm. (p. 103.)

Les Barbares firent expier à Rome le sang des martyrs qu'elle avait versé. Les poëtes chrétiens chantent ces races fortes et terribles, dont ils pressentent les destinées. Chateaubriand connaissait certainement ces vers de Sidoine Apollinaire sur les Francs :

Excussisse citas vastum per inane bipennes,
Et plagæ præscisse locum, clypeosque rotare
Ludus, et intortas præcedere saltibus hastas,
Inque hostem venisse prius. Puerilibus annis
Est belli maturus amor. Si forte premantur
Seu numero, seu sorte loci, mors obruit illos,
Non timor..... (p. 282.)

Dans la confusion où l'invasion de ces peuples jeta le monde, le Christianisme seul conserva la lumière; il pénétra peu à peu les Barbares, et les transforma. Il est incontestable que l'esprit chrétien fut le grand agent de la civilisation au moyen âge. Cette foi puissante qui passionnait les peuples, qui arrachait au siècle, pour les jeter dans les cloîtres, des milliers d'âmes éprises du ciel, qui couvrait l'Europe de ces monuments gothiques si pleins de poésie, qui enfantait ces héros des croisades, *plus grands que toutes les épopées*, comme l'a dit Ozanam, cet enthousiasme religieux devait éclater en chants et enfanter des poëtes. Cette poésie, chantée par le peuple dans les églises, et par les moines dans les cloîtres, a un caractère tout particulier de mysticisme, de tendresse, de mélancolie douce et d'onction suave. « Elle prend sa source au vif du cœur humain, dans ce fonds inépuisable de la conscience remuée par la foi et le repentir (Ozanam). » C'est plus qu'une poésie, c'est une prière :

Sicut rivi
Fontis vivi
Præbent refrigerium,

Ita menti
Sitienti
Deus est remedium...

Heu! quàm vanâ
Mens humana,
Visione falleris,
Dum te curis
Nocturnis
Imprudenter inseris!...

Ne te spernas,
Sed discernas,
Homo, gemma regia,
Te perpende
Et attende
Quâ sis factus gratiâ...

Preces funde,
Pectus tunde,
Flendo cor humilia,
Pœnitenti
Et gementi
Non negatur venia.

(*S. Bernard*, p. 435.)

Comme la simplicité de ces sentiments est touchante, comme la douceur de ces rimes croisées berce délicieusement les âmes! Voilà la poésie du moyen âge. Vous qui trouvez sa langue obscure et son harmonie barbare, oreilles fines et délicates qui notez ses fautes de quantité, je crains bien que la prosodie ne vous cache la poésie. Prenez garde, l'écorce n'est pas le fruit, le corps n'est pas l'âme. Appelleriez-vous philosophe celui qui s'arrêterait aux phénomènes et n'irait pas jusqu'à l'idée? Faut-il vous appeler poëte, si, en lisant ce latin que vous trouvez barbare, vous ne sentez pas frissonner sous la lettre l'esprit de la grande poésie?

La poésie chrétienne, exprimant des idées et des sentiments inconnus à l'antiquité, se créa des mètres nouveaux, une harmonie nouvelle. M. Félix Clément trouve là les origines de notre poésie, notre alexandrin et nos strophes, et fait sur ce sujet des observations aussi neuves qu'ingénieuses. Cette partie de son travail est du plus vif intérêt, et ne saurait lui attirer, d'aucun côté, aucune critique.

Nous nous sommes attaché à l'ensemble plus qu'aux détails; nous avons cherché surtout le caractère général, l'esprit, l'âme de cette poésie, que nous n'admirons pas sans faire nos réserves, mais qu'on a trop dédaignée, comme il arrive souvent, faute de la connaître. C'est ce qu'avoue avec bonne foi un écrivain, d'ailleurs hostile aux poëtes chrétiens, en remerciant M. Félix Clément de l'avoir mis à même de porter *enfin* un jugement *motivé* sur leurs œuvres. On peut lui abandonner tous les vers qu'il cite et d'autres encore qu'il aurait pu citer : nous n'entreprenons pas de tout défendre dans ce recueil, mais il faut se garder de toute conclusion exagérée. De ce que tout n'est pas beau dans les poëtes chrétiens, s'ensuit-il qu'ils n'ont rien de bien? Nous croyons que si, après tout, il en émane une

Digitized by Google

poésie, il est bon de la recueillir, et que si cette poésie est grande, pénétrante, salutaire, il est bon de la faire respirer avec sagesse et discrétion, même à la jeunesse. On ne se défie pas assez de certaines habitudes littéraires, qui nous fascinent à notre insu, nous rendent exclusifs et faussent nos appréciations; on en a vu des exemples célèbres, témoins les jugements de La Harpe sur Eschyle et ceux de Voltaire sur Shakespeare. Voilà pourquoi bien des hommes de goût ne seront jamais amenés à croire qu'il puisse y avoir une poésie cachée sous le latin du moyen âge. D'autres, qui ont plus peur des idées que de la forme, ne voulant pas qu'on trempe la jeunesse dans le mysticisme, ni qu'on l'accoutume à la prière, n'ignorant pas d'ailleurs que le propre de la poésie est de faire pénétrer plus profondément les pensées dans l'esprit et les sentiments dans le cœur, d'avance, sans examen, sans discussion, s'opposent à ce qu'on donne, dans l'enseignement, *la moindre part* à des poëtes. Par la raison contraire, nous qui voudrions ranimer par tous les moyens la foi expirante, souffler l'amour chrétien au cœur de la jeunesse, et faire pénétrer le christianisme jusqu'à la moelle de ses os, nous encourageons M. Félix Clément dans sa tentative. Nous ne faisons pas dédain de la science, nous savons trop quelle est la puissance du style. Nous aimons, comme d'autres, Horace et Virgile; nous nous plaisons « parmi tant de vers si purs, si doux et si tranquilles. » Mais nous avons aussi d'autres amours; nous l'avouons, dussent les littérateurs, que nous ne voudrions pourtant pas offenser, ne jamais nous le pardonner, nous aimons, par trop de mysticisme peut-être, cette poésie inconnue à Virgile, mais que Virgile, religieux et tendre, eût aimée, s'il l'avait connue. Nous permettrions donc, ou plutôt nous souhaiterions qu'un professeur intelligent, choisissant dans le choix de M. Félix Clément lui-même, pénétrât ses jeunes élèves de cette poésie chrétienne, qui parle de Dieu, du Christ, du ciel, des martyrs et des saints, et de la prière; et, nous avions oublié de le dire, mais on a dû le comprendre, d'où s'exhale la pure essence de la morale chrétienne, le parfum de la chasteté :

Gemma decens,
Rosa recens,
Castitatis lilium...,
Curam habe
Ut a labe
Criminum purifices
Et qui vites
Tuos dites
Castitate supplices.
(*S. Bernard*, 439-442.)

Digitized by Google

Si c'est moins beau, c'est plus sain à l'âme que ces vers d'Horace :

O Venus, regina Cnidi Paphique,
Sperne dilectam Cyprum, et vocantis
Thure te multo Glyceræ decoram
Transfer in ædem.

Fervidus tecum Puer et solutis
Gratiæ zonis properentque Nymphæ
Et parum comis sine te Juventas
Mercuriusque.

Vers bien païens qu'on trouve dans toutes les éditions classiques. F. L.

Rectifications historiques.

LES VAUDOIS DU MOYEN AGE,

LEUR ORIGINE ET LEUR LITTÉRATURE

D'APRÈS LES TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE.

Dans les extraits que nous donnons des différentes Revues catholiques, nous nous attachons surtout à reproduire les travaux qui ont pour but de rectifier les erreurs historiques. Car c'est l'histoire bien ou mal exposée, bien ou mal connue, qui décide de nos croyances religieuses. Si nous connaissions bien les rapports que Dieu a voulu avoir avec ses créatures, si nous connaissions bien tout ce que l'Église a fait pour le bien de l'humanité, nous aimerions également et d'un amour vraiment égal Dieu et l'Église. Mais quoique les travaux historiques soient beaucoup plus en honneur que par le passé, cependant on ne s'en occupe pas assez. La plupart des *Revues* donnent trop à la métaphysique et aux spéculations abstraites; combattre ces propensions est donc un vrai service à rendre à l'Église et aux hommes. Lorsque donc nous trouvons quelque dissertation qui rétablit quelque vérité altérée, ou réfute quelque erreur accréditée, on comprend notre empressement à la reproduire; c'est ce qui fait que nous empruntons aujourd'hui aux *Annales catholiques de Genève* un excellent travail sur les Vaudois. L'histoire des Vaudois est encore exploitée tous les jours contre l'Église catholique. On a fait beaucoup de bruit de quelques pièces inédites publiées récemment. Il importait de fixer la valeur réelle de ces documents, et c'est ce que fait très-bien *M. Henri Stevenson*, auteur du travail que nous empruntons à la Revue de M. l'abbé Mermillod. A. B.

Deux opinions, dont l'une est précisément la négation de l'autre, ont prévalu jusqu'à nos jours sur l'histoire de l'hérésie vaudoise. L'une est l'opinion des écrivains catholiques; l'autre, celle que les Vaudois du Piémont ont accréditée depuis l'époque de la réforme.

Digitized by Google

Les partisans de la première, s'appuyant sur les témoignages des historiens catholiques du moyen âge, font remonter l'origine de cette secte à la seconde moitié du 12e siècle, et regardent Pierre de Vaud, ou Valdo, comme en étant l'auteur [1]. D'après eux, Valdo et ses adhérents conservèrent primitivement les dogmes catholiques, et ne contestèrent d'abord à l'Eglise que sa hiérarchie. Jusqu'à la fin du moyen âge, quoique plus ou moins ennemis de l'Eglise romaine, ils ne cherchèrent cependant pas à rompre ouvertement avec elle. Ce ne fut qu'au 16e siècle (comme le démontrent, à l'aide de documents, les écrivains catholiques), à dater de la réforme, que le schisme vaudois s'accomplit dans le vrai sens du terme, et que la secte devint conforme, ou à peu près, dans ses dogmes, avec le protestantisme.

L'autre opinion, que les Vaudois, depuis leur adhésion à la réforme, surent faire accepter pendant près de trois siècles à l'histoire protestante, est, comme nous l'avons dit, diamétralement opposée à la première. Quoique ses défenseurs ne soient pas d'accord entre eux sur l'époque précise de l'origine de la secte (ils hésitent entre les temps apostoliques, le siècle de Constantin le Grand, l'époque carlovingienne, le 11e siècle, les temps de Bérenger de Tours et les premières années du 16e siècle !), ils sont unanimes pour lui revendiquer une existence antérieure à Valdo et entièrement indépendante de lui, ainsi qu'une confession de foi de tout temps analogue à celle de la réforme. D'après eux, l'influence que les nouvelles doctrines du 16e siècle exercèrent sur l'Église vaudoise ne serait qu'une odieuse fiction, née dans la cervelle de gens ennemis de l'Evangile, intéressés à noircir les saintes origines d'une religion qui les accuse d'idolâtrie et de mensonge. Ils fondent leur assertion sur une série de manuscrits qu'ils imaginent avoir paru dans les premières années du 12e siècle, au sein même des Vaudois du Piémont.

Tant que les Vaudois n'eurent affaire qu'à leurs adversaires naturels, ils eurent beau jeu. Ils purent sans peine persuader à leurs adeptes, et à ceux que la haine contre l'Eglise romaine disposait en faveur de leur étrange système, que leur histoire avait été défigurée à dessein et par esprit de parti; qu'on ne pouvait

[1] Son véritable nom était probablement Valdes ou Valdez. Le prénom de Pierre paraît pour la première fois dans un manuscrit de Strasbourg du 15e siècle. V. Herzog, *die romanischen Waldenser*, etc., p. 112 et 113.

ajouter foi aux récits calomnieux d'idolâtres qui, n'ayant pu réussir à les extirper par le fer et par le feu, avaient dû naturellement faire tous leurs efforts pour les dénigrer, car leur secte étant d'origine apostolique, la pureté de la doctrine les couvrait de honte, en prouvant jusqu'à l'évidence que Rome avait étouffé sa foi primitive sous de grossières superstitions, et réalisait dans son sein la prophétie de l'Apocalypse. D'ailleurs, nos preuves sont là, disaient-ils. Nous possédons des documents authentiques d'une haute antiquité. Ces documents ont vu le jour au commencement du 12e siècle. Donc notre religion ne peut avoir pour auteur, comme nos ennemis veulent le faire croire, Pierre de Vaux, qui ne commença à prêcher ses doctrines que vers l'an 1170. Et puis, examinez ces précieux trésors que nous avons hérités de nos pères; voyez quel esprit évangélique, quelle pureté de doctrine, quelle exposition franche et jamais contradictoire des vérités bibliques! Est-ce là ce qui caractérise une secte qui vient de naître?

Sans doute, dès que l'on admet avec les Vaudois, comme production des *premières* années du 12e siècle, certaines œuvres de leur littérature, dont le contenu, on ne saurait le contester, tranche d'une manière fortement prononcée avec les dogmes de l'Eglise romaine, on ne peut faire autrement que d'attribuer à leur secte une origine antérieure à Valdo, et de concéder que ce n'est point à cet hérésiarque qu'elle est redevable de ses principes religieux. D'ailleurs, une secte, à peine à son berceau, n'aurait pu formuler un symbole aussi net, et qui fût aussi unanimement accepté. Les sectes, à leur origine, ne présentent jamais le caractère de l'unité. Elles tâtonnent encore, elles hésitent, elles cherchent un point d'arrêt, et ce n'est qu'après un long enfantement, après bien des vicissitudes, après des luttes sans cesse renouvelées, qu'elles arrivent, — quand elles y arrivent, — à une décision en matière de dogme.

Mais la haute antiquité dont les Vaudois se sont plu à honorer leurs manuscrits, et dont ils se sont prévalus jusqu'à nos jours, comme d'un argument péremptoire de leur foi soi-disant évangélique, est-elle un fait avéré et incontestable? C'est précisément là la question, et ce ne sont plus leurs adversaires qui en doutent, ce sont des amis, tout aussi intéressés qu'eux à faire valoir leurs prétentions. Des critiques protestants, remarquables par leur pénétration et leur profond savoir, se sont pris, dans ces dernières années, à contester aux manuscrits en question l'exac-

Digitized by Google

titude des dates que Léger leur avait assignées. Ils leur ont découvert des traces d'une origine infiniment plus récente. Bien loin de pouvoir les faire remonter aux premières années du 12e siècle, un examen attentif et consciencieux les a convaincus qu'ils étaient même de beaucoup postérieurs aux temps de l'hérésiarque Pierre de Vaux. De plus, ils se sont assurés qu'il existait toute une catégorie de manuscrits qui présentaient, au point de vue du dogme, un caractère encore éminemment catholique.

C'est l'Angleterre, où la tradition vaudoise avait trouvé longtemps de si nombreux et zélés défenseurs, qui a donné le signal de la réaction, et rendu aux écrivains catholiques du moyen âge la justice que leurs adversaires leur avaient si hardiment refusée. C'est au savant M. Mailand qu'est due la gloire d'avoir le premier (dans un remarquable travail qu'il fit paraître en 1832), ouvert la nouvelle voie dans laquelle est entrée la critique protestante touchant la littérature vaudoise [1]. D'autres érudits de ses compatriotes ne tardèrent pas longtemps à marcher sur ses traces. M. Todd, frappé de l'importance de ses découvertes, se livra à de nouvelles recherches, et en fit connaître le résultat dans un ouvrage qu'il publia à Dublin, en 1840, sous le titre de : *Dissertations sur les prophéties relatives à l'Antechrist* [2], et dans son *Catalogue raisonné des manuscrits vaudois de la bibliothèque du Trinity-Collége* de Dublin, qu'il fit insérer dans le *British Magazine* (liv. d'avril, mai et juin) M. Gilly lui-même, dans l'édition qu'il donna, en 1851, de l'Evangile vaudois de saint Jean, refusa toute authenticité aux dates de Léger, et M. Faber, qui fut longtemps un ardent représentant de l'opinion vaudoise, renonça à ses idées favorites, et déclara loyalement que, à part le manuscrit de l'Antechrist, dont l'antiquité ne lui semblait pas en tout point contestable, il donnait raison à ses devanciers.

Cependant, et l'on est enfin convenu de leur rendre cette justice, la première impulsion donnée à la critique des manuscrits vaudois, est partie des historiens catholiques eux-mêmes. L'illustre évêque de Meaux avait déjà, au livre onzième de son *Histoire des variations*, fait quelques observations très-fondées sur plusieurs productions de la littérature vaudoise, observations qui auraient dû mettre depuis longtemps les historiens protestants sur la voie de la vérité, s'ils ne se fussent laissé aveugler

[1] *Facts ands documents illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Waldenses*. London, 1832.

[2] *Discourses on the prophecies relating to Antichrist*. Dublin, 1840.

Digitized by Google

par leur singulier axiome, que toutes les données des auteurs catholiques sur l'origine de la secte défavorable à la tradition vaudoise, étaient *nécessairement* erronées, tandis que celles qui parlaient en sa faveur, étaient *incontestablement* justes.

L'Allemagne, ce pays classique de la science et des recherches patientes et consciencieuses, ne pouvait rester en arrière de ce grand mouvement imprimé par l'Angleterre à la critique des manuscrits vaudois. Aussi, peu d'années après la publication des travaux de M. Todd, un savant professeur de l'université de Halle, le docteur Herzog, fit paraître une dissertation intitulée : *De Waldensium origine et pristino statu* (1848), qui fut suivie de près d'un article inséré par le même auteur dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (1850), sous le titre de : *Quelques observations sur l'origine et les doctrines primitives des Vaudois.* M. Herzog démontra que la *Confession de foi*, à laquelle on avait attribué une si haute antiquité (on la faisait dater ni plus ni moins que de l'an 1120), n'était autre chose, dans ses parties essentielles, qu'un extrait littéral du rapport qu'adressa, en 1530, au réformateur Œcolampade, le célèbre G. Morel, sur l'état de la secte dont il était un des principaux représentants. Il trouva, en outre, que plusieurs portions du même écrit indiquaient évidemment une époque de beaucoup postérieure au 12ᵉ siècle. Ses découvertes ne s'arrêtèrent pas là. Une étude minutieuse du *catéchisme* vaudois et du livre de l'*Antechrist*, que l'on faisait remonter, le premier à l'an 1100, le second à l'an 1120, le convainquit que ces dates étaient entièrement fautives, et que ces deux documents, si vénérables aux yeux des protestants par leur prétendue haute et incontestable antiquité, et si concluants en faveur des prétentions de la secte vaudoise, au dire même de savants que l'on aurait cru plus compétents en semblable matière, étaient beaucoup plus modernes qu'ils ne se l'étaient imaginé. La *Nobla Leyczon*, la plus connue d'entre les poésies vaudoises et que Raynouard avait reproduite en entier, mais fort incorrectement, d'après le texte du manuscrit de Genève, dans son *Choix des poésies des troubadours* (II, 73), fut aussi l'objet d'une étude sérieuse de la part de l'éminent professeur. Il se persuada toujours plus que Raynouard avait assigné à ce poëme une fausse date, et qu'il remontait tout au plus aux dernières années du 12ᵉ siècle. Enfin, la date si ancienne de 1120 que l'on attribuait au traité du *Purgatoire*, lui parut plus que problématique, et il n'hésita

Digitized by Google

pas à considérer cet écrit comme une production de la fin du 13e siècle.

Les recherches critiques du docteur Herzog donnèrent lieu au récent ouvrage sur les Vaudois du moyen âge de son savant compatriote, M. Dieckhoff, licencié et *privat-docent* en théologie de l'université de Gœttingue [1]. M. Dieckhoff reprocha vivement à ses devanciers de s'être occupés presque exclusivement de préciser l'origine la plus ancienne des manuscrits vaudois, tandis que le point le plus important, selon lui, était de connaître la date la plus récente qu'il fût possible de leur assigner. A cela, l'on peut répondre, comme le fait M. Herzog dans un premier travail dont nous nous réservons de parler plus tard, qu'il est, sans nul doute, de la plus haute importance pour l'histoire du développement successif de la secte, de connaître l'époque la plus récente possible de chacune de ses productions religieuses, mais que ce ne peut être là l'unique point nécessaire; que M. Dieckhoff a eu le tort d'être, à son tour, trop exclusif. Que sert-il, en effet, de savoir si tel écrit vaudois a paru dans la première ou dans la dernière moitié du 16e siècle, dès que c'est un fait acquis à la critique historique, qu'il est en tout cas postérieur à l'introduction de la réforme dans les vallées vaudoises du Piémont? Evidemment, dès que l'on est d'accord sur ce dernier point, l'écrit en question ne peut plus servir de source pour connaître les conditions religieuses de la secte antérieurement à la réforme. Que la rédaction de tel manuscrit appartienne au commencement, au milieu ou à la fin du 13e siècle, toujours est-il qu'il ne peut plus être allégué à l'appui de la tradition sur l'antiquité de la secte et sa priorité au temps de Valdo.

Quoique dépourvu des précieuses ressources diplomatiques dont sut profiter plus tard, ainsi que nous le verrons, le professeur Herzog, M. Dieckhoff a rendu néanmoins de notables services à l'étude de la littérature vaudoise, bien que, peut-être, il se soit laissé trop entraîner par son principe, en cherchant à démontrer que la plupart des manuscrits ne remontaient pas au delà du 16e siècle. Son principal mérite est celui d'avoir fait une des plus curieuses découvertes et d'avoir ainsi jeté un jour immense sur une partie considérable des écrits de la secte vaudoise. Il est parvenu à démontrer que la *Confession de foi* de l'an 1431, des frères *Bohêmes* (Hussites ou *taborites*) a servi d'o-

[1] *Die Waldenser im Mittelalter.* Zwei historiche Untersuchungen von A. W. Dieckhoff, Lic. und Privat-docent der Theologie in Gœttingen. 1851.

riginal à un grand nombre de manuscrits publiés par Perrin et Léger, savoir le *catéchisme*, les divers traités sur *le purgatoire, l'invocation des saints et le jeûne.*

Cette découverte suggéra naturellement à son auteur l'idée que d'autres manuscrits pourraient aussi dériver de la même source, et l'induisit à supposer que même *la Nobla Leyczon* avait pris naissance au sein des Taborites vaudois.

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici il résulte un fait de la plus grande importance, et que nous tenons à constater, c'est que presque tous les écrits favorables à la haute antiquité de la secte et à l'orthodoxie *protestante* de ses dogmes, appartiennent à une époque relativement récente, et qu'ils sont, les uns postérieurs à l'an 1431, c'est-à-dire à la *Confession de foi* des frères Bohêmes, les autres à l'an 1532, c'est-à-dire aux négociations religieuses qu'entama G. Morel avec les réformateurs Œcolampade et Bucer, et au synode d'Angrogne, qui eut lieu le 12 septembre 1532, comme le prouve un manuscrit de Dublin, et non le 12 décembre, comme le pensait Léger.

Ce résultat cependant, dû aux travaux successifs des divers critiques protestants modernes que nous avons mentionnés, ne levait pas toutes les difficultés. La tradition vaudoise pouvait alléguer encore en sa faveur une série de manuscrits auxquels la critique ne savait assigner une date précise. Mais une fois démontré que leur contenu contredisait manifestement l'opinion propagée par les Vaudois depuis la réforme sur l'origine antique de leur secte et leur perpétuelle unité doctrinale; qu'il était opposé à celui des manuscrits que la critique avait déclarés d'une époque de beaucoup postérieure à Valdo; qu'il harmonisait, enfin, d'une manière étonnante avec les récits des écrivains catholiques du moyen âge, alors l'opinion vaudoise perdait évidemment son dernier, son unique point d'appui, et la véracité de ses adversaires recevait un éclatant témoignage. Or, ce point important et qui devait réduire à néant les prétentions des Vaudois du Piémont, M. Herzog avait cherché à le prouver dans l'écrit qui précéda l'ouvrage de M. Dieckhoff, autant que le lui permettaient, du moins, les faibles secours dont il pouvait disposer. Quoiqu'il ne se fût pas douté lui-même des larges emprunts que les Vaudois du moyen âge avaient faits aux Hussites (Taborites), il avait découvert, cependant, que la littérature vaudoise présentait un caractère généralement défavorable à l'opinion à laquelle elle avait servi de base.

Digitized by Google

C'est précisément cette découverte, nous aurions dû le dire en son temps, qui constitue un des principaux mérites du travail de M. Herzog, et lui donne une valeur que n'ont pu méconnaître deux de ses plus ingénieux et plus savants adversaires, MM. Hahn et Dieckhoff, quoique peu satisfaits de sa méthode et surtout des résultats qu'il avait tirés de ses laborieuses recherches. Notre intention n'est point d'initier nos lecteurs à la polémique à laquelle donna lieu, de la part de ces deux écrivains, la dissertation du théologien de Halle [1]. Il suffira de dire que M. Dieckhoff, que nos lecteurs auront pu croire, d'après son premier ouvrage, nécessairement favorable aux vues de M. Herzog, sur l'origine moderne et les conditions primitives de la secte vaudoise formula, au contraire, de graves objections contre elles, dans une critique animée qu'il fit insérer, en 1850, dans une des premières Revues théologiques de l'Allemagne protestante, le *Repertorium de Reuter*. Il prit le parti, un peu singulier, sans doute, de nier nettement l'importance de la question d'origine que M. Herzog avait posée en premier lieu, et prétendit, de plus, que ce dernier ne l'avait aucunement résolue. Suivant M. Dieckhoff la tradition vaudoise ne niait point que les écrivains catholiques du moyen âge n'eussent eu en vue la même secte que celle à laquelle elle revendiquait une origine antérieure à Valdo, elle affirmait seulement que, ayant défiguré à dessein son histoire, et pour des raisons dogmatiques, leur autorité n'était d'aucune valeur. M. Dieckhoff a eu le tort, comme le fait observer M. Herzog, d'avoir méconnu, dans tout le cours de sa réfutation, un point qu'il n'aurait pas dû perdre de vue, et qui détruit ses objections, c'est que la tradition vaudoise ne s'était appuyée, jusqu'à nos jours, que sur une classe toute particulière d'écrits, dont la date était de beaucoup trop récente pour servir de preuves à l'antiquité de la secte et à l'orthodoxie soi-disant évangélique de ses doctrines primitives. Comparés à d'autres écrits d'une origine antérieure, et qui sont encore tout empreints de catholicisme, ils ne prouvaient qu'une chose, c'est qu'à l'époque où ils parurent, la secte professait des dogmes tout à fait opposés à ceux de sa première confession de foi; c'est qu'elle n'était plus la même, mais avait renoncé à l'élément catholique qui la caractérisait fortement dans le principe, pour embrasser l'élément

[1] La critique de M. Hahn, théologien très-estimé d'un certain parti protestant en Allemagne, et auteur d'un grand travail sur les hérétiques au moyen âge, se trouve dans les *Studien und Kritiken*, de l'année 1850.

Digitized by Google

protestant. La distinction chronologique de cette double catégorie d'écrits, dont les plus anciens avaient encore une forte saveur de catholicisme, tandis que les plus récents se ressentaient tout à fait de l'influence protestante, justifiait donc pleinement ce que disaient des doctrines et de l'origine de la secte les écrivains catholiques du moyen âge.

Les historiens catholiques, M. Herzog l'avoue avec une impartialité qui lui fait honneur, ont été les premiers à faire ressortir la prédominance du principe catholique dans la littérature vaudoise antérieure au 16ᵉ siècle. Bossuet, dans son *Histoire des Variations*, et bon nombre d'auteurs après lui, avaient fait la remarque que les Vaudois se rapprochaient beaucoup plus, avant la réforme, de l'Église romaine que du protestantisme. L'unique reproche que leur fait M. Herzog est celui d'avoir donné à cette prédominance de trop fortes proportions, et d'avoir méconnu, dans les origines de la secte, l'existence du principe formel du protestantisme. Bossuet a eu le tort, selon lui, de ne pas voir qu'il y avait chez les premiers Vaudois deux partis, le parti stationnaire, qui tenait encore aux dogmes catholiques, et le parti plus avancé qui cherchait à rompre toujours plus avec l'ancien ordre des choses religieux, et qui devait finir par l'emporter. Une secte qui, tout à l'heure, professait des principes éminemment catholiques, aurait-elle pu, en un moment, et sans qu'il se fût opéré préalablement dans son sein un changement quelconque, manifester des tendances aussi prononcées pour la réforme? Sans prétendre critiquer l'opinion d'un Bossuet, ni celle qu'émit, dans ses *Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois* (1836), un très-savant et fort judicieux écrivain de nos jours, Mgr Charvaz, archevêque de Gênes, bien plus autorisé que nous pour se prononcer en pareille matière, nous ne pouvons nous empêcher de croire l'explication de M. Herzog plus probable et plus conforme aux lois ordinaires qui président à la marche des sociétés. Qu'un individu change de religion comme on change de vêtement, par l'effet d'un pur caprice, cela est possible; mais qu'une société tout entière renonce subitement à la religion de ses pères, que des milliers d'individus abdiquent tout à coup des croyances aimées jusqu'alors et qui formaient la base de toutes leurs institutions domestiques et publiques, pour embrasser un symbole en tout point opposé à celui qui avait prévalu jusqu'au moment même de la révolte, cela nous semble au moins sujet à contestation.

Digitized by Google

Que lasse enfin de trois siècles d'obéissance servile à la suprématie d'un parlement, l'Angleterre se lève un jour, et par un mouvement spontané, pour reconquérir sa première foi, dirons-nous alors qu'elle l'aura fait par caprice? Evidemment non. Elle l'aura fait par suite du grand travail qui s'opérait dans son sein, depuis le moment où l'hérésie lui fut imposée par les plus atroces tourments; elle l'aura fait, parce qu'en elle fermentait depuis trois cents ans l'élément catholique, que les amendes, les prisons, les chevalets et les échafauds de la *bonne reine Elisabeth*, n'avaient pas réussi à étouffer; parce que les conversions étaient nombreuses et puissantes, parce que les hommes éminents qui avaient courageusement renoncé à une religion qui ne pouvait les satisfaire, ni sous le rapport du sentiment moral, ni sous celui de l'intelligence, avaient fini par entraîner les masses, déjà bien disposées, dans la voie bénie dans laquelle ils étaient entrés à force de prières, d'humilité et de science. Il ne nous est pas non plus possible de croire que la réforme au 16e siècle ait été une simple guerre de fantaisie faite à l'Église. Que même des milliers d'individus aient embrassé alors les idées nouvelles, ou plutôt, hélas! des idées qui n'avaient rien moins que le mérite de la nouveauté, pour satisfaire simplement d'ignobles passions, et se défaire d'un joug qui pesait trop à leurs esprits charnels, nous le concédons d'autant plus volontiers que l'histoire est là pour le prouver; mais qu'une grande partie de l'Allemagne, de la France et de la Suisse, se soit jetée, en masse et spontanément, aux pieds des chefs de la révolte, par l'effet d'une simple velléité, nous pensons que l'histoire est aussi là pour démentir cette assertion. Elle nous montre, en effet, que des hérésies nombreuses, qui renaissaient toujours sous d'autres formes, à mesure qu'elles s'éteignaient, travaillaient, depuis longtemps et profondément, la société chrétienne, et qu'une révolte ouverte contre l'Église devait en être, un jour ou l'autre, l'inévitable conséquence. Même en Angleterre, l'orgueil anglo-saxon, plus fort encore que l'attachement à l'autorité et aux antiques usages, froissé depuis les temps de Guillaume le Conquérant par des institutions qui n'étaient pas nationales, avait ouvert la voie à la réforme, laquelle, en tant que religieuse, fut un caprice peut-être, mais ne le fut pas au point de vue politique.

Il nous semble donc que le ministre protestant Jacques-Basnage de Beauval, n'avait pas tort d'écrire, dans son *Histoire de l'Eglise* (II. f. 1445), ces paroles citées par M. Herzog : « Si les

Vaudois n'avaient rien eu de commun avec les réformateurs que leur haine contre l'Église romaine, pourquoi envoient-ils des députés au fond de la Suisse? Comment, au retour des députés, reçurent-ils sans résistance la réformation si éloignée de leur doctrine? »

Cependant cet écrivain du 17e siècle a eu certainement tort de prétendre que l'introduction des principes de la réforme eut lieu dans le sein des Vaudois piémontais sans résistance, car résistance il y eut de leur part, comme le démontre, par leurs propres documents, le professeur de Halle. Et cela devait être, car l'élément catholique, quoique affaibli, existait encore. Leurs tentatives, d'un côté, d'entrer en négociation avec les réformateurs, pour recevoir d'eux des éclaircissements et des enseignements en matière de dogme, et, de l'autre, l'hésitation qu'ils témoignent à les accepter, prouvent clairement la coexistence chez eux du principe protestant, qui les attirait vers les novateurs, et du principe catholique, qui les empêchait de rompre avec les doctrines de l'Église. M. Herzog fait à ce sujet l'observation suivante, dont on ne saurait contester la justesse. L'orthodoxie soi-disant évangélique, ou l'orthodoxie dans le sens protestant, que la tradition néo-vaudoise, c'est-à-dire celle que les Vaudois piémontais ont propagée depuis la réforme, prétend revendiquer à la secte avant le 16e siècle, est absolument incompatible avec les instances pressantes de celle-ci auprès de Bucer et d'Œcolampade, pour obtenir de ces deux réformateurs des conseils et des instructions en fait de dogmes.

Les deux principes contradictoires qui caractérisaient alors l'hérésie vaudoise, ne pouvaient exister longtemps simultanément; l'un des deux devait céder le pas à l'autre. Il ne restait aux Vaudois qu'un pas à faire: ou de rentrer dans le sein de l'Église romaine, ou de se plonger toujours plus profondément dans l'erreur. Ce fut, en effet, ce qui arriva. Les uns se déclarèrent loyalement catholiques, et renoncèrent pour toujours à leurs opinions hérétiques, tandis que les autres, chez lesquels prédominait le principe protestant, s'éloignèrent chaque jour davantage de l'orthodoxie romaine. Les brillants succès, ajoute M. Herzog, qu'obtint saint Vincent Ferrier (le Lacordaire espagnol de ces temps, en tant que prédicateur célèbre et dominicain), dans les vallées vaudoises du Piémont, au commencement du 15e siècle; la facilité avec laquelle, à la fin de ce siècle, et dans les premières années du suivant, de nombreuses com-

Digitized by Google

munes vaudoises se réconcilièrent avec l'Église romaine, montrent clairement le côté catholique de la secte, tandis que les tendances protestantes se manifestent par l'attraction qu'elle éprouve vers toute influence nouvelle et anti-catholique. C'est ainsi que nous la voyons se rapprocher successivement des disciples d'Arnaud de Brescia, des *frères du libre esprit*, des sociétés mystiques des contrées rhénanes, plus tard de la secte des Hussites, surtout des Taborites, dont elle emprunte les doctrines, jusqu'à ce que, enfin, fatiguée de son vagabondage religieux, elle se laisse absorber par la réforme.

Encouragé par les féconds résultats auxquels l'avaient conduit ses laborieuses recherches, résultats qu'il consigna, comme nous l'avons dit, dans sa dissertation sur l'origine et les conditions primitives des Vaudois, le docteur Herzog, avec cette heureuse tenacité qui distingue les savants de l'Allemagne, résolut de poursuivre son œuvre jusqu'au bout. On connaissait depuis longtemps l'existence à Genève de bon nombre de manuscrits vaudois; mais ce fut seulement vers l'an 1840 que l'on apprit, dans l'Europe continentale, que la bibliothèque de Dublin en possédait aussi de la même catégorie. Les citations de M. Monastier, dans son *Histoire de l'Église vaudoise* (1848), celle du docteur Gilly, dans un ouvrage déjà mentionné, et particulièrement le *Catalogue raisonné* de M. Todd, firent comprendre à M. Herzog l'importance de ce nouveau fonds, et l'engagèrent à entreprendre une expédition scientifique dont Genève et Dublin devaient être le but.

Heureusement pour lui, il put commencer le grand travail qu'il préméditait, et dont il était loin de se dissimuler les difficultés, par l'examen d'un des manuscrits les plus récents, le *codex de Zurich* du Nouveau Testament vaudois, qu'il trouva, à Strasbourg, dans la maison de l'un de ses savants amis, le professeur Reuss. Il compara minutieusement, et d'un bout à l'autre, le texte de saint Jean, tel que le portait ce manuscrit, avec celui du même Evangile, publié par le docteur Gilly, à Londres, en 1848, d'après le manuscrit de Dublin; il copia, en outre, une partie des autres Evangiles et des Epîtres, tout en cherchant à se rendre compte, à l'aide de la Vulgate, des expressions dont le sens lui paraissait obscur.

Initié de la sorte à la langue des manuscrits vaudois, il se rendit à Genève, dans l'intention d'entreprendre une étude sérieuse de ceux que contenait la bibliothèque de cette ville, convaincu

Digitized by Google

que les extraits qui en avaient été faits, et qui depuis longtemps étaient connus du public, devaient être insuffisants et incorrects. En effet, il s'aperçut bientôt que tout était à refaire, que les compilations précédentes étaient extrêmement défectueuses sous le double rapport de la forme et du contenu. Son travail fut, en conséquence, surtout un travail de révision. Il collationna avec les manuscrits genevois les copies qu'il en avait fait faire, ainsi que le texte des documents que M. Hahn avait ajoutés, sous le titre de suppléments (Beilagen), à son *Histoire des Vaudois*. Son attention se porta particulièrement sur des manuscrits restés jusqu'alors inconnus au public. Il transcrivit en grande partie, de sa propre main, le traité du *Purgatoire* (*Purgatori*), laissant à ses copistes le soin de faire le reste, qu'il confronta ensuite lui-même avec l'original. De plus, il fit de nombreux extraits d'autres écrits dont le contenu lui paraissait de quelque importance.

De Genève M. Herzog prit la route de Dublin, en passant par Grenoble, dont la bibliothèque contenait un manuscrit vaudois du Nouveau Testament qu'il tenait à connaître. Le célèbre professeur trouva dans la bibliothèque de Dublin, outre des exemplaires identiques à ceux de Genève, et dont il n'eut qu'à noter les variantes, des originaux d'ouvrages de la plus grande importance qui manquaient à la collection genevoise, et qui n'avaient jamais été publiés. Il y découvrit aussi le texte manuscrit d'autres écrits vaudois, connus jusqu'ici du public par des copies défigurées ou fragmentaires, qu'il corrigea et compléta sur le texte original. Quant à plusieurs autres traités sans grande valeur, que lui offrit aussi la même bibliothèque, il se contenta d'en prendre connaissance.

Le manuscrit dublinois du Nouveau Testament vaudois fut aussi l'objet de son examen. L'académie royale des sciences de Berlin l'avait chargé d'en faire une copie à l'usage de la bibliothèque royale de cette capitale. Mais, après avoir transcrit de sa propre main les dix-neuf premiers chapitres de saint Matthieu, il s'aperçut que ce travail, accompagné de celui de la révision qu'il n'oserait confier à nul autre, prolongerait trop son séjour en Irlande, où il avait d'autres manuscrits à étudier, l'idée lui vint alors de s'adresser au docteur Gilly de Norham, dont il avait fait la connaissance par l'entremise du chevalier Bunsen, ambassadeur prussien à Londres, en le priant de lui faire parvenir à Dublin une copie de ce Nouveau Testament, que le docteur

Digitized by Google

Gilly possédait déjà depuis plusieurs années, lui promettant de la confronter attentivement avec l'original, sous condition toutefois de pouvoir la prendre avec lui à Halle. M. Gilly y consentit; il y allait, du reste, de son intérêt, et M. Herzog put la transcrire plus tard en entier de sa main, dans l'hiver de 1851 à 1852. Il collationna aussi, en partie à Dublin, en partie à Halle, avec le manuscrit copié de Dublin, celui de Zurich, que le professeur Reuss avait mis à sa disposition, confrontation dont les résultats, ainsi que ses observations sur le manuscrit du Nouveau Testament vaudois de Grenoble, se trouvent dans une dissertation de M. Reuss sur les *Traductions vaudoises de la Bible*, insérée dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (1851, mois de juin; 1852, mois de décembre; et 1853, mois de février).

Les manuscrits que le professeur Herzog put consulter à Paris et à Cambridge étaient peu nombreux, mais non cependant sans utilité pour le but qu'il se proposait.

Quoique versé, sans doute, dans la connaissance de quelques-unes des langues romandes, et surtout du provençal, connaissance qui facilite infiniment plus que le latin l'accès à l'intelligence du dialecte vaudois; bien qu'aidé de la Vulgate pour l'interprétation du Nouveau Testament, le docteur Herzog dut rencontrer quelques difficultés dans la traduction des manuscrits qui devaient servir de complément à ses précédentes études. Le dialecte vaudois n'est, selon toute probabilité, qu'une ramification modifiée de la langue provençale (une des plus belles créations de la *lingua rustica* des Romains, et se parlait jadis dans le sud de la France, dans le nord de l'Italie occidentale, et au nord-est de l'Espagne)[1]. Il est loin d'avoir été, comme le sont depuis quelques années les autres langues romandes, l'objet d'une étude spéciale. Nous regrettons infiniment que le professeur Diez, de l'université de Bonn, n'ait pu, faute de ressources, consacrer dans son admirable *Grammaire des langues romandes* (3 vol. Bonn, 1836-1844), une plus grande place au dialecte vaudois. Il eût éclairci, nous en sommes sûrs, bien des difficultés. Au moyen de son excellent système de la formation des mots dans les langues issues du latin vulgaire, il aurait facilité l'intelligence de cet idiome provençal, et, ce qui était plus nécessaire

[1] V. Diez, *Grammatik der romanischen Sprachen*, I, p. 77; et pour les analogies frappantes du dialecte vaudois avec le provençal, Raynouard, *Choix des poésies originales des Troubadours*, vol. I, p. 12, 15, et vol. II, p. 40.

Digitized by Google

encore pour le travail historique du docteur Herzog, résolu par son étonnante perspicacité, en partie, du moins, le difficile problème de la classification des manuscrits vaudois. Raynouard, si compétent en matière de philologie romande, a donné néanmoins dans des erreurs passablement graves. C'est ainsi que, selon le professeur Herzog [1], il attribue, dans son *Lexique romand*, à un *ancien* écrit vaudois, un passage qui appartient à un traité relativement fort moderne sur les sacrements, et emprunté aux Taborites. Le même savant ne trouvait aucune difficulté à faire remonter aux premières années du 12e siècle le fameux poëme de la *Nobla Leyczon*, ainsi que l'écrit de l'*Antechrist*, se fondant à tort sur la langue de ces deux productions pour prouver la vérité d'une assertion qui ne devait pas manquer de procurer une grande joie aux admirateurs de la prétendue antiquité de la secte vaudoise. Le texte qu'il a donné des poëmes vaudois (car on sait qu'il n'entrait pas dans le cadre de son travail de s'occuper des œuvres vaudoises en prose, dont la langue est, du reste, absolument identique), surtout celui de la *Nobla Leyczon*, est incorrect en près de deux cents endroits; il faut cependant dire que cette inexactitude, inconcevable chez un savant aussi distingué et aussi scrupuleux, doit être attribuée plutôt au copiste qu'il avait chargé de transcrire le poëme en question, d'après le manuscrit de Genève, qu'à lui-même.

Si Raynouard a pu se tromper de la sorte, que sera-ce de Perrin et de Léger?

C'est à ce long voyage, à la possession acquise, on le voit, à force de patience, de tous ces précieux trésors, inconnus jusqu'alors au continent de l'Europe, ou partiellement livrés au public par des écrivains qui en méconnaissaient la valeur, ou avaient à tâche de la dissimuler, que nous devons le grand ouvrage que publia, l'année dernière, le savant professeur de Halle, sur les *Vaudois romands* [2].

C'est à cette œuvre consciencieuse, nous tenons à le dire, de peur qu'on ne nous fasse l'honneur d'une science que nous sommes infiniment éloignés de posséder, que nous avons recueilli, à part la méthode et quelques observations d'une très-

[1] *Die romanischen Waldenser*, préface, p. 6.

[2] *Die romanischen Waldenser*, ihre vorreformatorischen Lustænde und Lehren, ihre Reformation im sechszehnten Iahrhundert, und die Rueckwirkungen derselben, hauptsæchlich nach ihren eigenen Schriften dargestellt von Dr Herzog, ord. Professor der Theologie in Halle. Halle, Eduard Anton 1853.


Digitized by Google

mince valeur, les notices que nous avons données des divers travaux dus aux critiques protestants de nos jours sur les origines de la secte vaudoise et les époques de leur littérature.

Par l'exactitude de ses recherches et la persévérance qu'il a mise à examiner un à un les manuscrits vaudois des bibliothèques de Genève, de Grenoble, de Lyon, de Paris, de Cambridge et de Dublin, le docteur Herzog est parvenu à rétablir les textes dans leur intégrité. Les extraits corrects qu'il en donne à la fin et dans le corps de son ouvrage, seront bienvenus des amateurs des langues romandes, et nous espérons que son savant collègue, M. Fuchs, et tant d'autres de ses illustres compatriotes qui ont rendu dans ces dernières années de si éminents services à la philologie romande, en tireront un utile parti. Mais ce que notre cœur souhaite avant toute chose, c'est que le travail de M. Herzog serve d'encouragement aux historiens présents et futurs qui s'occupent ou voudront s'occuper, sans se laisser aveugler par l'esprit de parti, de l'étude d'une hérésie dont l'histoire a été bien autrement défigurée, jusqu'à nos jours, par ses adhérents, que par ses adversaires naturels. Les catholiques, quoique habitués déjà aux réhabilitations historiques, si glorieuses pour l'Église, de la part de grands historiens protestants, prendront intérêt à la nouvelle phase dans laquelle est entrée l'histoire d'une secte qui, hier encore, se retranchait si fièrement derrière sa prétendue origine apostolique et la perpétuité de sa foi [1]. Aujourd'hui, si elle ne veut donner un démenti aux preuves les plus formelles, elle est obligée de confesser qu'elle est née dans les dernières années du 12e siècle, qu'elle a pour auteur, non pas un apôtre, mais un simple marchand de Lyon, et qu'elle n'a réussi à formuler un symbole qu'en se jetant, après trois siècles, et plus, de stériles tâtonnements, dans les bras de la réforme.

Peut-être, si Dieu le permet, donnerons-nous, dans un prochain article, aux lecteurs des *Annales*, une analyse succincte de l'ouvrage du docteur Herzog. Sans les retenir long-

[1] C'est ce que les Vaudois du Piémont ont soin de faire croire à leurs adeptes et à ceux qu'ils cherchent à endoctriner. Un pauvre catholique qui, par pure ignorance, nous voulons bien l'admettre, avait apostasié pour embrasser l'hérésie vaudoise, nous répondait invariablement, et du ton d'un homme profondément convaincu, toutes les fois que nous lui parlions des origines de la réforme, qu'il se souciait fort peu d'Œcolampade et de Bucer, qu'il n'avait rien de commun avec les réformateurs, qu'il lui suffisait de savoir, pour se confirmer dans sa foi nouvelle, qu'il la tenait de l'apôtre saint Paul et que, de tout temps, les Vaudois avaient professé les mêmes croyances religieuses !

Digitized by Google

temps sur le terrain un peu aride, sans doute, mais fécond en résultats importants, de la classification par ordre de dates des manuscrits vaudois, au point de vue du savant professeur, nous les ferons assister successivement, avec lui, aux origines et aux premiers mouvements religieux de la secte vaudoise, aux emprunts considérables qu'elle fait d'abord aux Pères de l'Eglise, et en général aux dogmes catholiques, puis à la lutte incessante qui s'engage dans son sein entre deux principes incompatibles et qui entravent longtemps sa marche, le principe catholique qui la retient encore et le principe protestant qui n'attend plus qu'une puissante influence du dehors pour l'entraîner tout entière dans l'abîme de l'erreur. Nos lecteurs verront que les Vaudois de M. Herzog ne sont plus tels que nous les représentaient naguère encore les histoires, ou plutôt les romans protestants. Ils suivent le système des variations inhérentes à l'erreur, et qui caractérisent toutes les sectes, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Ce ne sont pas ces êtres tels que se plurent à nous les dépeindre les partisans du jugement privé ou les ennemis de l'Eglise. Ils n'occupent pas, non plus, au sein du moyen âge, le rang important que leurs descendants leur ont si complaisamment attribué. Bien loin, enfin, de pouvoir prétendre à l'auréole de sainteté dont leurs admirateurs les ont entourés, ces sectaires donnent tête baissée dans toutes sortes de travers, et, tout en déclamant contre les corruptions de l'Eglise de Rome, que personne ne condamnait plus hautement que l'Eglise elle-même, ils participent plus que tous les autres aux misères spirituelles du moyen âge.

Que nos lecteurs ne s'imaginent pas, cependant, que Herzog soit le moins du monde hostile à la secte vaudoise. S'il en a mis les origines et la vie dans leur vrai jour, cela n'a point été par opposition, mais pour obéir à la vérité. *Nous ne pouvons rien contre la vérité,* dit-il avec saint Paul, *mais seulement pour la vérité*. Pour rassurer toutefois la secte, qui pourrait se montrer fort peu satisfaite du procès qu'il lui intente, et pour calmer la douleur qu'elle pourrait éprouver, en voyant ses archives les plus secrètes livrées sans façon aux regards des profanes, et ses fraudes pieuses dévoilées au grand jour, il s'efforce de lui persuader que tout cela ne saurait nuire à son existence et à sa prospérité actuelles, et que les églises protestantes ne lui en témoignent pas moins le même intérêt cordial et actif, qu'elle a su leur inspirer dans tout temps!

Henri STEVENON.

Digitized by Google

Civilisation catholique.

LETTRES
SUR L'ARISTOCRATIE ET LA PROPRIÉTÉ,

PAR M. L. RUPERT.

(Vol. in-18 de 312 pages, à Paris, chez Louis Vivès, 23, rue Cassette, 1854)

Les bouleversements qui agitent périodiquement la société actuelle démontrent, aux yeux de tous les observateurs, un grand désordre dans les principes qui lui servent de base. Or, les deux éléments sur lesquels s'appuie toute société sont évidemment les personnes et les choses, c'est-à-dire l'aristocratie et la propriété; ce sont là aussi les deux éléments autour desquels, ou plutôt contre lesquels ont eu lieu toutes les révolutions. Les faits prouvent que c'est sur cela qu'on a répandu le plus d'erreurs et accumulé le plus de préjugés. Avant que la révolution se fît en réalité elle s'était faite dans les esprits par les livres qui depuis longtemps avaient porté partout des principes dont les auteurs eux-mêmes ignoraient le danger, et qu'ils donnaient souvent comme un progrès réel.

Ainsi examiner de nouveau ces principes, saisir par quel point ils sont sortis des principes chrétiens, en montrer l'erreur primitive, les suivre dans leurs applications, prouver que les faits ne sont que la réalisation des idées jetées dans les esprits, voilà ce qu'il importe le plus de faire en ce moment.

Or c'est ce que fait avec beaucoup de talent, de prudence et de profondeur, M. Rupert. Toutes les personnes qui ont une influence quelconque sur l'éducation de la jeunesse : les pères de famille qui tiennent à voir leurs fils exercer une action forte et salutaire sur la société; les jeunes gens qui entrent dans le monde, et qui, par leur fortune, par leur nom, par leurs talents, doivent et veulent prendre part à la direction des esprits et acquérir la gloire si précieuse de réparer les maux divers qui accablent la société contemporaine; toutes ces personnes doivent lire le livre de M. Rupert, elles y trouveront toutes quelque lumière et quelque vérité nouvelles.

Et comme nous tenons à prouver ce que nous avançons, nous

Digitized by Google

allons citer deux extraits du livre de M. Rupert. Le premier touche à la définition même de la propriété et montre comment elle a été dénaturée, exposée et appliquée en dehors du christianisme; le second montre une des lacunes importantes qui se trouvent encore dans notre éducation. A. B.

DOUZIÈME LETTRE.

« La jurisprudence moderne a défini le droit de propriété comme le définissait la jurisprudence romaine : *Jus utendi et abutendi prout ratio patitur;* ce que nous avons traduit par « le droit d'user et d'abuser, » autant que la raison le permet. » Or, cette définition a deux grands défauts qui auraient dû la faire rejeter depuis longtemps.

» Le christianisme étant venu substituer à la loi de la nature ou de la raison une loi beaucoup plus précise et plus claire, il semble que les sociétés chrétiennes devraient désormais demander à cette loi la règle de leurs actes et l'intelligence de leurs devoirs. Pourquoi ne pas illuminer du flambeau de la foi toutes ces questions que le paganisme a laissées si obscures, malgré ses efforts pour les éclairer de la lumière si incertaine de la raison? Et quand on voit ce que le protestantisme a enfanté d'erreurs, ce qu'il a amassé de ruines depuis qu'il a voulu réhabiliter la Raison aux dépens de la Foi, on devrait avoir autant de frayeur que de honte à se replacer sous l'empire de la seule raison, toutes les fois qu'il est possible d'invoquer un oracle bien moins faillible et moins trompeur.

» Ce ne serait donc pas montrer trop d'exigence que de demander en premier lieu une définition chrétienne à la place d'une définition païenne. Au reste, on paraît avoir assez généralement senti l'inutilité qu'il y a de faire intervenir la raison comme règle du droit, puisque d'ordinaire on abandonne la seconde partie de la définition, et qu'on réduit le plus souvent le droit de propriété à ces termes fort simples : *le droit d'user et d'abuser;* définition qui ne pèche pas seulement en ce qu'elle demeure incomplète, mais encore en ce qu'elle donne des idées très-fausses, et c'est le second grief que l'on est en droit de lui reprocher.

» Je sais très-bien que le mot *abuser* n'est que la traduction trop littérale du mot latin, et que les jurisconsultes lui donnent un autre sens que celui qu'il présente d'ordinaire dans notre langue. Selon leur interprétation, le droit d'user et d'abuser n'est que le droit de jouir ou de se priver de la jouissance, de garder ou d'aliéner l'usage ; *uti vel ab-uti;* mais cette interprétation, qui règle sans doute les pensées et les décisions de légistes graves et consciencieux, est loin de se repré-

Digitized by Google

senter toujours à l'esprit de ceux qui entendent parler du droit d'user et d'abuser. Ce dernier mot reprend presque invinciblement le sens que lui donne, dans le langage ordinaire, un usage fréquent et journalier, et s'il a jamais signifié autrefois ce que lui font dire les légistes, à coup sûr il a subi une altération profonde; de tout autres idées s'y rattachent aujourd'hui, et l'on doit savoir que, dans des matières aussi graves, il est fort dangereux de se servir de mots auxquels le vulgaire donne un sens tout différent de celui que comporte leur acception légitime et véritable. N'arrive-t-il pas bien des fois que l'erreur sociale et religieuse se résume en un seul mot mal compris? S'il a fallu dans l'Église inventer un mot pour tuer une des plus grandes hérésies et sauver la société spirituelle d'un immense péril, croit-on qu'aujourd'hui la définition de certains mots ne puisse avoir aucune utilité sociale ou politique?

» Sous l'empire des idées chrétiennes, toute définition s'entendait dans le sens chrétien qu'elle pouvait et qu'elle devait avoir. Lors donc que l'on définissait le droit de propriété : *le droit d'user et d'abuser*, on laissait encore entendre qu'au-dessus de la loi humaine, trop imparfaite pour pouvoir tout régler sans porter atteinte à la juste liberté de l'homme, il y a une loi supérieure qui règle le légitime usage de chaque chose, et aux yeux de laquelle tout ce que les lois humaines tolèrent ou permettent n'est pas pour cela juste et régulier.

» Mais aujourd'hui que les notions du juste et de l'injuste sont si fort affaiblies, après tout ce que l'on a fait pour altérer dans toutes les classes de la société le sentiment de cette loi supérieure à toutes les lois humaines, le *droit d'abuser* ne signifie plus que le droit de mal faire, et de mal faire impunément, puisque la législation consacre et protége ce droit. Il en résulte que le riche croit pouvoir user de sa fortune sans consulter d'autre règle que ses caprices, et qu'il se regarde comme entièrement irréprochable, du moment qu'il ne fait rien de contraire à la loi humaine. Combien de riches, même consciencieux, sont à cet égard dans une déplorable illusion, et ne se doutent pas que la fortune leur a été donnée dans un tout autre but que de flatter leur sensualisme et de satisfaire leurs fantaisies.

» Bref, on a si bien profité du droit d'abuser, que de séditieux novateurs en ont pu conclure, avec une trop grande apparence de logique et de bonne foi que c'était là un droit immoral qu'il fallait détruire. Et qu'y avait-il à répondre à ces masses menaçantes et affamées qui venaient dire que le droit de propriété ne peut pas être, après tout, « le » droit de se faire mourir d'indigestion, tandis que des milliers d'autres » meurent de faim? »

» On y a répondu par la force, et c'était en effet la seule réponse qu'il

Digitized by Google

fût prudent et possible de donner pour le moment. Mais il ne serait pas moins prudent que juste aujourd'hui de donner une réponse qui satisfasse un peu mieux l'intelligence, et rende plus de garanties à l'ordre social toujours menacé par la même erreur et les mêmes passions. Maintenir intact, au profit du riche, un *droit d'abuser* qui n'est plus compris que comme *droit de mal faire*, c'est laisser au pauvre le projet bien arrêté d'user du *droit de mal faire à son tour* quand il le pourra, et d'en user de manière à se dédommager d'avoir trop longtemps attendu.

» Cette logique est tellement effrayante et irrésistible, que l'on va sans doute m'accuser de favoriser le socialisme et de lui donner gain de cause, par cela seul que je fais voir la force des raisons qu'on lui a créées et qu'on lui laisse. Qu'on se rassure : les socialistes ne me liront guère, et s'ils me lisaient autant que je le voudrais pour ceux d'entre eux qui peuvent encore être de bonne foi, ils cesseraient de s'insurger contre le droit de propriété; car ils y verraient non plus le droit d'abuser aussi bien que d'user, mais tout simplement le *droit d'user selon sa conscience de ce que l'on possède légitimement.*

» Cette définition garde le droit de propriété tout aussi inviolable, tout aussi sacré que la première, puisqu'elle ne le soumet en droit à aucun autre contrôle qu'à celui de Dieu même, qui seul a le pouvoir d'interroger et de scruter les consciences; mais cette définition est plus morale en ce que d'abord elle rappelle plus fortement l'existence de cette loi, supérieure à toute loi humaine, qui parle d'elle-même à tous les hommes, et qu'ensuite elle inculque le devoir de lui obéir.

» Ainsi renvoyé au tribunal de sa conscience par la loi même qui consacre et protége son droit, tout propriétaire sent dès lors qu'il devient en fait responsable envers la conscience publique de l'usage qu'il fait de sa fortune, attendu que l'on ne suppose pas que sa conscience diffère beaucoup de celle des autres, sous l'empire d'une religion qui les éclaire toutes de même, quoiqu'à différents degrés. Pour se mettre à l'abri de tout reproche de la part du public qui l'entoure, et pour se faire pardonner le privilége de sa fortune, le riche est dès lors intéressé à mettre sa conscience en harmonie parfaite avec les injonctions et l'esprit de cette loi religieuse, qui tient à tous le même langage et tend à façonner tous les esprits aux mêmes pensées.

» Or, quel est l'esprit, quelle est la *pensée traditionnelle du christianisme* par rapport à l'emploi qui doit être fait de la richesse? C'est que le riche doit se considérer comme simple *dépositaire et administrateur* d'une fortune dont il ne doit compte qu'à Dieu, qui la lui a confiée: c'est qu'il en est de la richesse comme des talents, comme de la puissance, qui sont donnés bien plus dans l'intérêt de tous que pour l'avan-

Digitized by Google

tage particulier de celui qui les possède ; c'est que tous ces biens différents, qui sont réellement des biens en ce qu'ils sont en eux-mêmes d'utiles moyens d'action, sont cependant des biens dangereux, précisément par l'entraînement naturel qu'éprouvent ceux qui les possèdent à les faire servir à la satisfaction de leurs besoins factices et déréglés, plutôt qu'à la satisfaction des besoins réels de ceux qui les entourent. »

Voici maintenant la deuxième citation ; elle forme la 19e lettre et nous la recommandons aux pères de famille de toutes les aristocraties actuelles d'ancienneté, de fortune ou de science.

DIX-NEUVIÈME LETTRE.

« Il a pu vous sembler que dans ma dernière lettre je vous aie trop étendu le sens de cette expression de l'Écriture que je vous citais (*fallacia divitiarum*), et qui semble constituer comme une infériorité d'intelligence attachée à la possession des richesses. Il y aurait là-dessus en effet matière à explication et à controverse, s'il ne fallait d'abord admettre que cette expression a dans toute sa rigueur un sens réel et incontestable ; je n'ai pas besoin de vous le démontrer. L'influence de la richesse, l'inoccupation et l'abondance au milieu desquelles elle permet de vivre, sont déjà peu favorables à cette activité qui exerce et augmente les forces de l'intelligence ; mais la vie et les conversations frivoles ont surtout pour effet d'ôter à l'esprit sa force et sa lucidité. Ici encore j'invoquerai le témoignage de l'Écriture [1], parce que l'on pourrait croire que je ne tiens pas assez compte de l'éclat et de la vivacité que l'esprit acquiert dans les relations et les habitudes d'un certain monde. Personne n'est moins disposé que moi à méconnaître ces avantages ; je comprends à merveille qu'en France surtout on en subisse le prestige, et que l'on prenne ces feux follets pour de la lumière.

» Toutefois, la société est intéressée au plus haut point à ce que l'intelligence soit unie à la richesse, et ce n'est point à la Providence qu'il faut s'en prendre si ces deux choses se trouvent trop souvent désunies ; il ne faut en accuser que nous-mêmes, ou tout au moins une organisation sociale qu'il dépend de nous de modifier par les voies les plus pacifiques et les plus régulières. Si la richesse doit être, comme je l'ai dit, un moyen d'influence au milieu de la société, et s'il importe que cette influence s'exerce d'une manière aussi utile à l'État qu'aux particuliers, dès lors ceux qui sont appelés à posséder une certaine fortune doivent être considérés comme investis d'une mission

[1] Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona (*Sap.*, IV, 12).

Digitized by Google

spéciale, et on doit les préparer à la remplir avec intelligence. Il me semble que cela n'a pas besoin de preuve et que le simple énoncé de cette proposition est de toute évidence.

» C'est une chose assez singulière qu'à une époque où l'on exige une si grande surabondance de connaissances spéciales pour l'admission dans les différentes carrières publiques, on n'ait pas remarqué qu'il est une classe d'hommes appelés à exercer aussi une action spéciale et publique sur la société, et qui n'y sont nullement préparés par leur instruction et leur éducation antérieures. Assurément, un fils de famille qui renonce à toute carrière politique ou militaire, pour ne s'occuper que de sa fortune et de ses propres intérêts, se trouve en état d'exercer sur une portion de la société une influence beaucoup plus grande que celle qu'il pourrait exercer comme officier ou comme membre d'un tribunal. Que l'on s'en rende compte en voyant ce qui se passe dans toutes les provinces où il y a quelques riches propriétaires qui ont à cœur le bien public et qui s'en occupent : on verra que si la société est intéressée à ce que l'officier et le magistrat aient les connaissances requises pour remplir leur charge, elle l'est encore plus à ce que le riche comprenne les devoirs et les priviléges de sa position. S'il ne les comprend pas, l'influence qu'il pourrait exercer sera nulle ou pernicieuse, et il contribuera, par sa nullité ou son mauvais exemple, à faire poser cette redoutable question qui renferme le socialisme et ses fureurs : A quoi servent les riches ?

» Cette portion de la jeunesse qui ne se destine point aux fonctions publiques serait donc évidemment celle qui aurait le plus besoin d'une éducation spéciale et d'une instruction plus étendue, puisque la position qu'elle est appelée à occuper la met en contact avec la plus grande partie des intérêts sociaux, et qu'elle peut y exercer une action immense. Je comprends à merveille que l'on ait établi autrefois des maisons d'éducation spéciale pour les familles aristocratiques, comme il en existe encore en certains pays. Les traditions qui avaient présidé à l'établissement de ces maisons se sont altérées comme tant d'autres, je le sais, et l'on a même souvent perdu de vue le but de l'institution ; mais parce que l'abus a fini par prédominer ici ou là, ce n'est pas une raison pour se priver à tout jamais de la chose en elle-même, surtout lorsque le besoin en devient plus évident. Quand la jeunesse des hautes classes de la société a-t-elle jamais eu plus besoin qu'aujourd'hui d'une éducation forte, d'une instruction étendue, solide et sérieuse ? Quand est-ce que l'absence de ces avantages a eu de plus déplorables résultats, soit pour l'honneur et l'avenir des familles, soit pour la conservation de l'ordre social ?

Digitized by Google

» Le blâme que l'on jette sur les institutions du passé ne m'épouvantera donc pas le moins du monde. Ce blâme, je le comprends et je l'explique; mais au lieu de sanctionner l'œuvre de destruction, au lieu de livrer à la haine et au ridicule ceux qui veulent réédifier, il me semble que l'on doit simplement désirer une reconstitution plus parfaite, plus adaptée aux besoins de la situation nouvelle, plus fortement prémunie contre les abus. Si l'on ne sait pas trouver le secret de cet ordre plus régulier, que du moins l'on se taise, et que l'on permette aux autres de chercher et d'espérer; car, après tout, les nouveaux abus qui ont surgi ne sont pas moins multipliés et moins funestes que ceux auxquels on a mis fin.

» Mon intention n'est pas aujourd'hui de sortir des limites que je me suis tracées dans une de mes lettres précédentes, et de vous indiquer comment l'éducation pourrait être donnée à la jeunesse, en faisant disparaître les motifs que les familles honorables ont aujourd'hui de quitter le séjour de leurs terres pour suivre dans les villes l'éducation de leurs enfants. Ceci tiendrait à une nouvelle organisation de l'instruction publique, et il serait trop long de vous en exposer ici le plan et les détails. Je me contenterai de vous dire qu'au jugement des hommes les plus compétents et les plus expérimentés en cette matière, vous y trouveriez un des moyens les plus efficaces pour arriver au but que je signalais tout à l'heure : donner à la jeunesse une éducation plus forte et une instruction plus étendue et plus solide, c'est-à-dire en faire des hommes, et des hommes réellement instruits.

» En attendant une meilleure organisation de l'instruction publique, il y a quelque chose qui est possible dès aujourd'hui, et le nouveau système adopté dans l'enseignement des colléges de l'État est déjà un acheminement vers le but que j'indique. Ce n'est sans doute pas une pensée analogue à celle que je vous soumets qui a présidé à la création et à l'adoption de ce système; mais il est toujours à propos de profiter sans délai de ce que l'on trouve établi et que l'on est obligé d'admettre.

» Il y a quelques années, un ouvrage publié sur l'éducation attaquait avec beaucoup de force les préjugés d'une certaine classe de personnes qui se croient dispensées de tout travail, parce que leur position de fortune ne leur en fait pas une nécessité. Cet ouvrage établissait, avec autant d'éloquence que de raison, que *nul n'est ici-bas pour ne rien faire*. Mais je voudrais que l'on donnât une autre direction, ou plutôt une autre interprétation à la pensée de ces mêmes personnes. Au fond, ce que veulent exprimer certaines familles lorsqu'elles répondent à des chefs d'établissement, « que leurs enfants ont » assez de fortune pour ne rien faire, » c'est que leurs enfants n'ont pas

Digitized by Google

besoin de se destiner à une carrière spéciale et de briguer les fonctions publiques. Or, il me semble qu'il n'y a pas lieu de combattre cette disposition, et qu'il vaut mieux, au contraire, l'encourager dans la situation où nous sommes, si l'on trouve en même temps dans ces familles assez d'intelligence pour comprendre que leurs enfants peuvent rendre de plus grands services, et si elles veulent faire ce qu'il faut pour les y disposer.

» Je dis que, dans la situation où nous sommes, c'est-à-dire avec une organisation sociale où la plupart des fonctions publiques sont assez largement rémunérées pour exciter l'ambition *cupide* d'une trop grande foule de concurrents, ce n'est plus faire acte de dévoûment au bien public que de rechercher et d'accepter des fonctions officielles. On aura beau dire, on aura beau faire des phrases tant que l'on voudra sur ce sujet : il est certain que ce n'est pas le dévoûment qui fait que l'on se dispute l'entrée des diverses carrières. Peut-on prétendre de bonne foi que le militaire, l'administrateur ou le magistrat acquièrent de nouveaux titres à la reconnaissance de leurs concitoyens en acceptant leur nomination à un rang plus élevé? Que de gens ne demandent pas mieux que de se dévouer ainsi! Ayons la franchise de le reconnaître : on court aujourd'hui après les emplois publics comme on court après la fortune, et, à très-peu de chose près, par les mêmes motifs. Aussi, ceux qui parviennent sont-ils l'objet de l'envie beaucoup plus que de la reconnaissance. L'élévation des traitements a même ôté à l'ambition ce qu'elle avait autrefois d'honorable.

» Lorsque les fonctions publiques étaient fort peu rétribuées; lorsqu'il ne s'y adjoignait guère que de simples indemnités, la plupart du temps insuffisantes; lorsque ceux qui les acceptaient ne pouvaient guère les remplir honorablement qu'en dépensant leurs propres revenus, alors il y avait un dévoûment réel à les accepter; et si l'honneur qui y était justement attaché était propre à tenter l'ambition, il n'en restait pas moins vrai que ceux qui remplissaient ces fonctions rendaient un service public à leur pays, puisqu'ils faisaient servir leur fortune de manière à rendre les charges de l'État moins onéreuses pour la nation.

» Aujourd'hui que les choses ont complétement changé de face, que le langage même a une tout autre signification, qu'il n'y a plus de *charges* pour ceux qui auraient à les remplir, mais seulement pour l'État qui les supporte, il y a d'autres idées de dévoûment à inculquer à la jeunesse des classes élevées, un autre sens à donner aux traditions renfermées dans ce seul mot de gentilhomme (*gentis homo*). Notez bien que, si j'affecte de le ramener à sa signification primitive, c'est pour lui

Digitized by Google

donner une application beaucoup plus large, et en accorder le bénéfice à quiconque le mérite par ses œuvres, sans autre distinction d'antécédents et de naissance.

» Il s'agit maintenant de faire comprendre, à tous ceux que leur fortune place dans une condition indépendante, qu'ils se doivent à leur pays, beaucoup plus que ceux qui sont obligés de penser à leur famille et à eux-mêmes; que la Providence les a dispensés de ces soins ordinaires, pour qu'ils puissent s'occuper plus facilement d'intérêts plus élevés et de besoins plus généraux; que l'ordre dans la société ne peut se maintenir qu'autant que ces besoins et ces intérêts sont étudiés avec calme, conscience et maturité, et que, pour cela, il faut être affranchi de cette multitude d'occupations qui pèsent sur la plupart des hommes engagés dans les fonctions publiques; il faut avoir le temps de se livrer à des études qui embrassent, pour ainsi dire, tous les besoins sociaux, et puiser dans des relations étendues avec toutes les conditions sociales la connaissance et l'habitude des choses pratiques, pour ne point tomber dans l'utopie et l'esprit de système. Il est une charité qui ne consiste pas seulement à donner à l'individu le morceau de pain ou même le conseil dont il a besoin : pour celle-là, la Providence en a donné l'intelligence à tout le monde, et a fait en sorte que chacun eût l'occasion continuelle de l'exercer. Il en est une autre qui a la société pour objet, et qui n'est pas moins obligatoire que la première quand les besoins et les dangers de la société sont aussi pressants que ceux de l'individu. Mais sur qui repose le devoir de répondre à ces besoins, d'éloigner et de conjurer ces dangers, sinon sur les hommes qui peuvent facilement en avoir l'intelligence, et qui ont entre les mains une partie des moyens matériels nécessaires ? On répète encore quelquefois ce mot : *Noblesse oblige;* il est temps enfin de dire à quoi; il est temps de ramener les classes élevées à l'intelligence de leurs devoirs, à cette initiative qui s'exerce sans attendre le mot d'ordre du pouvoir, et qui agit en toute circonstance selon le besoin public, tel que le comprend toute conscience chrétienne. C'est à cela que doit tendre l'éducation, pour cette portion de la jeunesse qui peut demeurer en dehors des fonctions publiques.

» Dans une société bien organisée, l'aristocratie doit former comme un corps de réserve toujours prêt à porter son action partout où de nouveaux dangers viennent à surgir, et toujours l'œil ouvert sur les nouvelles attaques qui peuvent venir de la part de l'ennemi. Toute fonction publique étant, comme on l'a dit très-bien, une lutte contre les éléments de désordre, pourquoi exiger que le nombre de ceux qui se destinent à telle ou telle lutte partielle soit encore plus considérable,

Digitized by Google

lorsqu'il l'est déjà plus qu'il ne faut pour la régularité de l'action? Ce à quoi il faut s'attacher, c'est à ce que chacun y remplisse son devoir; quant à l'excédant des forces dont on croit pouvoir disposer, il faut s'empresser de le porter là où le nombre des combattants fait évidemment défaut.

» Le plus grand service que l'on puisse rendre aujourd'hui à la société, c'est de la défendre contre ceux qui exploitent toutes les erreurs pour la corrompre, et toutes les calamités pour la porter à la révolte. Ramener la connaissance et le triomphe de la vérité dans les esprits, travailler à réconcilier et à relier entre elles les différentes classes de la société, voilà donc le double but auquel doivent s'attacher ceux qui peuvent ne plus s'occuper de leurs propres intérêts, et se dévouer à ceux de la nation. *Science* et *charité*, voilà ce qui doit distinguer aujourd'hui toute aristocratie vraiment digne de ce nom; voilà à quoi doit se dévouer tout homme qui veut réellement mériter de la société, parce que c'est là ce dont la société a le plus besoin.

» Certes, la carrière est large, et ces deux seuls mots embrassent de quoi exercer le zèle et l'activité de quiconque veut utiliser les loisirs d'une haute condition. Si le rôle de l'aristocratie est tout à la fois d'éclairer et de défendre le pouvoir, de servir et protéger les peuples, c'est par la science surtout qu'elle peut aujourd'hui atteindre ce double but. Mais, en m'exprimant de la sorte, il est évident que je n'entends pas parler de ce que l'on désigne sous le nom de *sciences* dans les programmes universitaires, et encore bien moins de cette manie de collections diverses, où des hommes parfaitement inutiles à la société cherchent un moyen de faire croire à leur gravité et à leur importance. Le savant pratique, c'est-à-dire l'homme de bon conseil et de dévoûment, n'a pas besoin de se créer à sa portée une succursale des musées publics.

» C'est par l'étude des sciences morales et politiques, religion, histoire, jurisprudence, philosophie, que l'on se rend apte à seconder l'action du pouvoir, à l'éclairer, à l'appeler partout où elle a besoin de se faire sentir. C'est par là que l'on devient propre à défendre la société contre les erreurs diverses et multipliées que répandent au milieu d'elle la fausse science et la prostitution du talent. Si c'est là la lutte la plus noble qu'il y ait à soutenir (et qui peut en douter?) comment la noblesse ne revendique-t-elle pas cette glorieuse tâche comme un privilége attaché à sa position et à ses titres? Qui peut donc s'en acquitter mieux qu'elle, ou seulement aussi bien qu'elle? N'a-t-elle pas, par son éducation même, par les habitudes de son langage, cette facilité, cette mesure, ces convenances de style qui donnent tant d'au-

Digitized by Google

torité à la parole, et qui se trouvent si rarement chez les hommes de condition vulgaire? Il ne dépend que d'elle de se donner ce qui lui manque : la force de conviction qui se puise dans des études sérieuses, et l'énergie du sentiment qui grandit et s'exalte par la pratique constante du bien. Ce sont là les deux conditions où il faut chercher le véritable secret pour exercer sur la société une action vraiment utile et durable.

» Que ne pourrait-on obtenir en fait d'institutions conservatrices et salutaires ! que d'obstacles s'aplaniraient bientôt, si quelques hommes indépendants par leur position se consacraient à éclairer le public sur certaines questions qu'ils auraient sérieusement approfondies et élaborées! Trois ou quatre mémoires ou traités qui paraîtraient à peu près en même temps et dans un même esprit, sur un même sujet, forceraient bientôt l'attention à se reporter sur telle vérité pratique dont l'opportunité aurait été démontrée ; et ce que l'on croit aujourd'hui encore si difficile ou impossible serait dès demain discuté, comme on le fait au moment d'agir ; le pouvoir, averti, éclairé, sortirait de l'incertitude où le retient d'ordinaire la crainte de heurter l'opinion publique par des mesures auxquelles elle n'est point préparée. C'est ainsi que, lorsqu'elles le voudront, les classes élevées reprendront dans l'État le rôle et la place qu'une partie d'entre elles demandent encore à une constitution. Cette constitution, c'est à elles à se la faire ; il en sera de la hiérarchie sociale comme de la religion, de la famille, de la propriété : la Providence en réserve l'initiative à la société. Si celle-ci est fidèle à la lumière qui lui montre le bien ; si elle apporte quelque peu de bonne volonté pour agir selon l'impulsion qui lui vient d'en haut, alors la Providence donnera au pouvoir cette force et cette confiance qui opèrent avec autant d'énergie que de sagesse, font évanouir des difficultés réputées auparavant insolubles, organisent les éléments de bien déjà préparés, et leur communiquent une fécondité qui en multiplie et perpétue les bienfaits C'est surtout au pouvoir dirigé par la foi qu'il est donné de transporter les montagnes et d'opérer des prodiges.

» Chose singulière! moins ceci est compris, plus j'éprouve le besoin de le dire, malgré tout ce que l'on en pourra penser. Mais je suis persuadé que, dans un avenir peu éloigné, les événements me donneront pleinement raison. En tout cas, il est encore des hommes de foi qui comprendront ce que je dis, et plût à Dieu que ce fût surtout parmi ceux qui ont à élever une certaine portion de la jeunesse! Pour qu'ils la préparent à prendre la position qu'elle doit occuper, pour qu'ils lui inspirent le sentiment des devoirs qui pèsent sur elle, combien ne doivent-ils pas avoir eux-mêmes l'intelligence de cette po-

Digitized by Google

sition et de ces devoirs! C'est pourquoi je ne craindrai pas de m'étendre encore quelque peu sur un point que l'on avait trop perdu de vue autrefois, et auquel je ne crois pas que personne se soit attaché dans ces derniers temps [1].

Il me répugne presque de parler de la facilité que donne la richesse de répandre la connaissance de la vérité; mais il faut bien le dire pour rendre plus inexcusables encore ceux qui, ayant entre les mains les moyens matériels de divulguer, soutenir et propager les saines doctrines, laissent entièrement ce soin à des hommes qui n'ont pour eux que les moyens intellectuels et s'épuisent dans la lutte contre les divers obstacles qu'ils rencontrent. Est-il donc si difficile de comprendre du moins ceci : que la Providence a départi entre les hommes les différents moyens nécessaires pour opérer le bien, afin qu'ayant besoin les uns des autres ils unissent leur action, et que nul d'entre eux ne soit tenté de s'en attribuer uniquement la gloire? Est-il donc si difficile de comprendre que, quand la société a plus besoin encore de doctrines que de pain, il faut faire pour la diffusion de la doctrine les mêmes sacrifices que l'on serait obligé de faire pour des distributions d'aliments à ceux qui ont faim.

Ici, je ne parle plus seulement de la science et du talent que doivent s'efforcer d'acquérir ceux qui peuvent plus aisément les faire servir au bien public; j'en viens à la charité qui doit les distinguer, et qui est un des deux principaux moyens par lesquels ils ont maintenant à payer à la nation la dette qu'ils payaient autrefois de leur sang. Le privilége de porter les armes pourrait bien plaire davantage à l'amour-propre et aux yeux; je suis loin d'en disconvenir. Mais ce n'est plus là ce que la société demande d'eux, et sans nier aucunement l'utilité qu'il y a pour elle à ce que les armées soient commandées par des hommes traditionnellement attachés à la foi religieuse et à l'ordre politique, je dirai que, pour le moment du moins et pour quelque temps encore, il faut savoir mériter de

[1] Depuis que ces lettres ont été écrites, l'opinion a paru se modifier déjà sur ce point. La *Revue de l'enseignement chrétien*, qui se publie à Avignon, a bien voulu accueillir un travail sur « la direction à donner aux études des classes supérieures de la société, » et l'*Assemblée nationale* a traité, dans plusieurs articles très-remarquables, de la nécessité d'une éducation spéciale pour la jeunesse de ces mêmes classes ; l'*Univers* a indiqué ce sujet comme moyen de préparer et former les éléments d'une aristocratie nouvelle, et nous savons que d'autres publications se proposent de traiter la même question, chacune à leur point de vue et avec les motifs puisés dans l'ordre des idées sociales ou scientifiques auquel elles se vouent. Que nos lecteurs ne craignent donc pas de nous suivre sur un terrain où beaucoup d'entre eux pourraient nous croire jusqu'à présent tout à fait isolé. Qu'ils soient bien persuadés que toute idée sainte et vraiment morale est bientôt accueillie en France. Grâce à Dieu, il y a encore des esprits justes et des cœurs droits.

Digitized by Google

la patrie par un dévoûment plus grand, par l'acceptation d'une vie chaque jour employée plus directement au service de ses semblables. C'est en visitant régulièrement les malheureux, en leur portant des consolations et des secours, en se chargeant jusqu'à un certain point de leurs affaires et de leurs intérêts, que la noblesse doit exercer ce besoin d'activité qui est commun à la plupart des hommes, surtout dans la jeunesse; ce n'est qu'en voyant de près les misères des autres qu'elle se préservera de l'amour effréné du luxe qui dévore tant de fortunes et prépare la ruine de tant de familles. On aura beau faire, il n'y a pas d'autre issue, et je dirai, grâce à Dieu, c'est sa providence qui a ainsi disposé les choses, de manière que celui qui refuse de donner perd à la fin lui-même ce qu'il a, et qu'en définitive, l'exercice de la charité contribue plus que toute autre chose à la conservation de ce que l'on possède, par la sage économie qu'elle suggère. Qu'ai-je besoin d'ajouter que c'est là surtout le moyen de reconquérir l'estime, la confiance, la considération des classes inférieures?

» Je ne sais ce que fera un jour le pouvoir, et s'il sera assez bien inspiré, assez complétement affranchi de l'empire des fausses traditions, pour aller chercher où il le devra les véritables éléments sur lesquels il peut s'appuyer; je ne sais s'il comprendra assez bien ses propres intérêts pour distinguer et honorer entre tous les hommes qui rendent le plus grand des services à la société, en l'éclairant de leurs lumières, en l'édifiant de leurs exemples, en lui sacrifiant tout ce qu'ils peuvent de leur fortune, de leur temps et de leur propre personne, par un contact journalier avec toutes les misères. Mais ce que je sais très-bien, c'est que c'est désormais sur ces hommes que se portera avant tout, et peut-être uniquement, l'estime, la confiance et le respect des peuples; c'est que c'est là qu'il faudra chercher les premiers éléments de toute noblesse, parce que c'est là que l'on en retrouvera la condition essentielle, la considération publique, et que tout ce que l'on voudrait reconstruire sur d'autres bases ne fournira jamais qu'une institution purement rationnelle, païenne ou bâtarde, au milieu d'une société chrétienne. Ce que je sais, c'est que, si le monde est encore destiné à jouir de la paix, les hommes qui auront lutté par la science et la charité chrétiennes contre l'infidélité et la corruption verront leur famille entourée de l'estime générale, et comblée des bénédictions du ciel; ils trouveront en elle leur gloire et leur consolation, tandis que les chagrins domestiques, les humiliations et les revers pénétreront là où l'on n'aura cherché d'autre supériorité que celle du nom, de la fortune ou du rang. Et pour affirmer ce que je dis, je n'aurais pas besoin de voir où nous allons; il me suffirait de me rappeler tant de pro-

Digitized by Google

messes diverses qui peuvent se résumer dans ce mot : *Generatio rectorum benedicetur ;* il me suffirait de la réprobation portée par l'Écriture contre ceux qu'elle se contente de désigner ainsi : *Simul inutiles facti sunt.*

» Et pourtant ceux dont l'anathème est formulé en ces termes pourraient probablement bien dire qu'ils ont rendu service, en faisant toutes les dépenses que comportait leur condition.

» Pardonnez-moi cette observation : j'ai honte de la faire pour ceux qui n'ont pas honte de chercher une si misérable excuse, pour se relever dans leur abaissement et pour faire oublier leur inutilité. Je m'arrête et ne veux pas dire aujourd'hui trop publiquement ce que l'on ne saurait dire trop souvent et avec trop de force, dans les maisons d'éducation, contre ceux qui mènent une vie *inutile.* Il n'est pas un des maîtres de la jeunesse qui ne devrait approfondir et traiter ce sujet, non plus seulement au point de vue de la morale individuelle, mais aussi au point de vue de l'ordre social. L. RUPERT. »

Nouvelles ecclésiastiques et scientifiques.

BULLETIN ECCLÉSIASTIQUE.

On écrit de Rome :

Le 29 novembre, Sa Sainteté a tenu un consistoire public pour y remettre le chapeau cardinalice à LL. EE. Mgr *Carvalho*, patriarche de Lisbonne, créé Cardinal dans le consistoire du 19 janvier 1846, et Mgr *Bonnel y Orbe*, Archevêque de Tolède, créé Cardinal dans le consistoire du 30 septembre 1850.

Durant les cérémonies d'usage, le comte *Filipponi*, avocat consistorial, a plaidé pour la troisième fois la cause de la béatification de la vénérable *Marianne des Anges*, carmélite de Turin.

Le consistoire public étant achevé, Sa Sainteté a tenu un consistoire secret, et après avoir fermé la bouche à LL. EE. les Cardinaux de *Carvalho* et *Bonnel y Orbe*, elle a proposé les Églises suivantes :

L'Église archiépiscopale de Philippe, *in partibus infidelium*, pour Mgr *Joseph-André Bizzarri*, prêtre du diocèse de Palestine, prélat domestique de Sa Sainteté, chanoine de la basilique patriarcale du Vatican, protonotaire apostolique participant, secrétaire de la S. Congrégation des Évêques, consulteur de la S. Inquisition romaine, et docteur en théologie.

L'Église cathédrale de Veroli pour le R. D. *Louis Zannini*, prêtre de Iesi, professeur d'Écriture sainte, recteur du séminaire-collége de Iesi, et docteur dans les deux facultés de droit.

L'Église cathédrale de Ripatransone, pour le R. D. *Fidèle Bufarini*, prêtre de Recanati, vicaire général de cette ville et du diocèse, recteur du séminaire, chanoine de Tolentino et docteur *in utroque jure.*

L'Église cathédrale de Nusco, pour Mgr *Michel Adinolfi*, prêtre d'Avellino, archiprêtre de cette cathédrale, examinateur synodal, vicaire capitulaire des mêmes ville et diocèse, camérier honoraire de Sa Sainteté et docteur en théologie.

L'Église cathédrale de San-Miniató, pour le R. D. *François-Marie des marquis*

Digitized by Google

Alli-Maccarani, prêtre de Saint-Miniato, chanoine de cette cathédrale, vicaire capitulaire de ces mêmes ville et diocèse, et docteur *in utroque jure*.

L'Église cathédrale de Cortone, pour le R. P. *Félicien Barbacci*, de San-Miniato, prêtre profès de l'Ordre Séraphique des Mineurs Observantins de Saint-François, lecteur gradué en théologie.

L'Église cathédrale de Nicaragua (Amérique centrale), pour le R. D. *Bernard Pinol*, prêtre de Guatemala, recteur et vicaire provincial de Quesaltenango, et docteur en théologie.

L'Église de Saint-Louis-Potosi (Mexique), d'érection nouvelle, pour le R. D. *Pierre Barrajas*, prêtre du diocèse de Guadalajara, écolâtre de cette même cathédrale, chancelier de cette université, et docteur en théologie.

L'Église épiscopale de Listri *in partibus infidelium*, pour Mgr *Pierre Villanavo-Castellacci*, romain, prêtre du diocèse de Napi, chanoine de l'archi-basilique patriarcale de Latran, prélat domestique de Sa Sainteté, protonotaire apostolique surnuméraire, et consulteur de la S. Congrégation de la Visite apostolique.

L'Église épicopale d'Hélénopolis *in partibus infidelium*, pour Mgr *François-Antoine Majorsini*, prêtre archidiocésain de Salerno, prélat domestique de S. S., protonotaire apostolique surnuméraire, vicaire général de S. G. l'archevêque de Capoue, et docteur en théologie.

Ensuite Sa Sainteté a, selon l'usage, ouvert la bouche aux deux Cardinaux, leur a remis l'anneau cardinalice, et a assigné au premier le titre presbytérial de Sainte-Marie *sopra Minerva*, au second celui de Sainte-Marie *della Pace*.

On écrit de Rome, à l'*Univers* :

« Le sacre de Mgr Sibour, évêque de Tripoli, suffragant de Paris, a eu lieu le dimanche 14 janvier, dans l'église des Dames du Sacré-Cœur, à la Trinité-du-Mont. S. Em. le cardinal Patrizi, vicaire de Sa Sainteté, a été le prélat consécrateur, et Mgr l'archevêque de Paris et Mgr l'évêque d'Orléans, les deux prélats assistants. Mgr l'évêque de Tripoli et Mgr l'archevêque de Paris s'étaient préparés à cette grande et sainte action par une retraite de six jours dans la maison de Saint-Eusèbe. On remarquait dans l'assistance Mgr l'évêque de Blois, plusieurs archevêques et évêques appartenant à diverses nations, les membres de la prélature française à Rome, M. le comte de Rayneval, ambassadeur de France près le Saint-Siége, avec le personnel de la légation, M. le général Allouveau de Montréal, commandant la division française de Rome, M. Schnetz, directeur de l'Académie impériale, et un grand nombre de personnages de distinction français ou étrangers. Après la cérémonie religieuse, des rafraîchissements ont été offerts à tous les invités, et Mgr l'archevêque de Paris a donné un déjeûner à une trentaine de personnes. Le soir, selon qu'il est d'usage à Rome, S. Em. le cardinal Patrizi a reçu à un dîner le nouvel évêque et toutes les personnes que nous avons mentionnées plus haut. Mgr l'archevêque de Paris avait été prié de faire les honneurs de la table. »

Découverte du corps de Bossuet.

Lettre de M. l'abbé Josse, *à l'Univers.*

Mardi, 14 novembre 1854.

Monsieur le Rédacteur,

Vous avez pu recevoir déjà diverses communications sur l'ouverture du cercueil de Bossuet, qui a eu lieu aujourd'hui, 14 novembre. A la fin d'une journée remplie d'émotions et de fatigues, je prends quelques moments sur ma nuit pour vous transmettre une relation qui ne se recommandera que par l'exactitude scrupuleuse des détails.

Digitized by Google

On sait que le tombeau de Bossuet était découvert depuis le 8 de ce mois. Mais l'exploration devait-elle s'arrêter là? Le respect dû aux restes mortels de Bossuet ne commandait-il pas de tenir son cercueil inviolablement fermé et de laisser à la mort son secret? ou bien une pieuse curiosité n'était-elle pas légitime, et ne devait-on pas au nom de Bossuet, à sa mémoire, en raison même du respect qu'elle inspire, de constater l'état de son corps après un siècle et demi passé dans le tombeau? Ne devait-on pas désirer vivement de contempler ce que la mort avait pu épargner? Ce dernier et louable sentiment fut celui auquel s'arrêta Mgr l'évêque de Meaux, qui fixa le moment de l'ouverture du cercueil à midi et demi. L'opération devait être faite presque secrètement, En effet, si cette boite de plomb ne renfermait que des restes décomposés, pourquoi offrir aux regards attristés un pareil spectacle?

Sa Grandeur accompagnée de ses vicaires généraux et de son secrétaire, avec le nombre d'ouvriers strictement nécessaire, se rendit à l'heure indiquée dans la cathédrale, dont toutes les portes avaient été soigneusement fermées. Il serait difficile de dire ce que la solitude et le silence du vaste édifice avaient d'imposant en ce moment. Monseigneur fit retirer le cercueil du petit caveau où il était resté. Au bout d'un quart d'heure, les ouvriers, avec des fers chauds, commençaient à desceller le couvercle de plomb. A une heure, la partie ronde qui recouvrait la tête était ouverte. Tout était rempli d'une matière brune, presque noirâtre, que l'on enleva avec beaucoup de précaution. C'était un mélange de tan et de plâtre en poudre en quantité considérable, et qui formait une couche de plusieurs centimètres d'épaisseur. Quand elle fut écartée, il était près d'une heure et demie. Le moment solennel approchait. Nous étions arrivés à une toile épaisse et forte, sous laquelle se dessinaient un peu vaguement les différentes parties du visage, depuis le front jusqu'au menton. On se demandait, quand ce voile serait écarté, ce que serait cette révélation d'outre tombe? La figure de Bossuet, épargnée par le temps, allait-elle apparaître avec cette majesté dont le portrait si connu de Rigaut porte le reflet? Les uns l'espéraient. Ou bien devions-nous voir le résultat d'un long travail de décomposition, un *je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue?* On le craignait. Il y avait exagération dans l'espoir, exagération dans la crainte : la toile fut coupée; nous en trouvâmes une seconde, aussi forte que la première.... puis une troisième.... puis une quatrième, sous laquelle les formes du visage étaient mieux accusées.... Nous étions en suspens.... nous osions à peine respirer. Enfin la quatrième enveloppe, aussi bien conservée que les autres, est incisée avec d'extrêmes précautions; elle est écartée.... Nous voyons Bossuet à découvert! Bossuet *tel que la mort l'a fait!* la tête légèrement penchée sur le côté droit, dans l'attitude d'un paisible sommeil. La mort, quelquefois plus cruelle, n'avait cependant pas épargné cette tête vénérable. C'est un crâne parfaitement conformé, solide encore, mais recouvert seulement d'une peau desséchée, parcheminée pour ainsi dire, assez blanche toutefois. Des pommettes saillantes, un nez dont l'extrémité est déformée par l'effet d'une pression quelconque, une petite touffe de barbe sous la lèvre inférieure, la bouche entr'ouverte, les dents de la mâchoire supérieure parfaitement conservées, des yeux éteints, ou plutôt disparition complète de cet organe, telles sont les particularités que je puis mentionner. Le crâne présente une petite ouverture au front, un peu au-dessus de l'œil droit. Le tissu cutané, incisé perpendiculairement à cet endroit, s'est écarté. Cette ouverture, pratiquée à dessein, a dû servir à retirer le cerveau du crâne, qui est complétement vide. Bossuet a conservé ses cheveux. J'ai touché ces cheveux blanchis dans les travaux d'un glorieux apostolat. Mais que dis-je? Ce n'est plus cette chevelure blanche que nous nous représentons penchée sur le cercueil du grand Condé. L'action de la mort et du temps les a brunis. Ils sont devenus châtains : ce sont presque les cheveux blonds de la jeunesse. Quel spectacle! nous étions en contemplation devant ce visage, si

Digitized by Google

imposant encore dans le sommeil de la mort ! A la vue de cette bouche entr'ouverte, cette bouche d'or qui fut si éloquente, je me rappelais les paroles du premier Chrysostome, qui brûlait de voir la poussière de la bouche de Paul, organe des mystères du Christ : *Pulverem videam oris hujus quo magna et arcana Christus locutus est !*

L'abbé Josse, vicaire général à Meaux.

BIBLIOGRAPHIE.

Il se prépare en ce moment à Arras (Pas-de-Calais), sous le haut patronage de Mgr PARISIS, une œuvre de la plus grande importance pour l'étude de la théologie, du droit canonique et de la liturgie : c'est une édition des DÉCISIONS DE LA SACRÉE-CONGRÉGATION DITE DU CONCILE.

Ces précieuses *Décisions*, dont la collection complète est devenue aujourd'hui si rare, sont pourtant le dernier mot d'un grand nombre de controverses, surtout sur le droit ecclésiastique. Une foule de questions pratiques ne se trouvent résolues que par cette autorité suprême devant laquelle tout s'incline. C'est un ouvrage indispensable à quiconque veut faire une étude sérieuse des sciences ecclésiastiques.

La nouvelle édition est donc un éminent service rendu au clergé. Elle sera dirigée par M. l'abbé BOUIX, docteur en théologie et en droit canonique, et déjà suffisamment connu par ses savants traités.

Mgr l'évêque d'Arras a daigné encourager cette entreprise en adressant à M. l'abbé Bouix la lettre suivante :

« Monsieur l'abbé,

» Les actes du saint Concile de Trente sont le monument le plus admirable de » l'assistance particulière de Dieu sur son Eglise. L'Esprit-Saint, qui l'inspire et la » dirige sans cesse pour lui *enseigner toute vérité*, voyant par son infaillible pres- » cience que, dans des temps prochains, tout serait mis en question, a voulu lui » dicter un corps de doctrine où tout fût défini, résolu et fermement établi.

» En effet, il y a tout dans le saint Concile de Trente : dogme, morale, discipline, » tout s'y trouve ; mais tout n'y est pas également développé : beaucoup de décisions » n'y sont pour ainsi dire qu'en germe. Aussi ç'a été encore une inspiration de Dieu » que l'établissement de cette Congrégation, dite du Concile, ayant pour objet » d'appliquer les principes de Trente à tous les cas qui lui sont soumis, et qui né- » cessairement se diversifient et se compliquent sans cesse, d'abord par la variété » infinie des affaires humaines dans tous les temps, ensuite par le changement con- » tinuel des législations, des gouvernements et des sociétés modernes.

» Ainsi, le recueil des *Décisions de la S. Congrégation du Concile* n'est pas » seulement un répertoire précieux pour l'étude du Droit canon, c'est surtout un » Guide fidèle et sûr dans les questions difficiles que peuvent avoir à résoudre les » pasteurs des peuples, sur la hiérarchie ecclésiastique et sur les obligations respec- » tives des membres qui la composent, sur la manière d'exercer canoniquement » toutes les fonctions et tous les devoirs du ministère sacré ; sur les droits de l'Eglise » et sur les égards dus aux puissances établies ; sur les erreurs modernes et sur la » juste mesure à garder au milieu même des exagérations du bien, etc. Je ne puis » donc qu'approuver le projet conçu par M. Lefranc de donner une nouvelle édition » du *Thesaurus*, et je le félicite sincèrement de ce que vous voulez bien surveiller » et diriger l'exécution de cette grande entreprise : ce sera pour le monde catholique, » où votre nom est si avantageusement connu, une garantie de science et d'ortho- » doxie. C'est vous dire que je suis disposé à vous prêter mon concours dans la » limite de mes forces et de mon temps.

» Agréez, Monsieur l'abbé, l'assurance de mon affectueuse estime et de ma pro- » fonde sympathie en Notre-Seigneur.

» † P.-L., *évêque d'Arras, de Boulogne et de Saint-Omer.*

» Arras, 1er décembre 1854. »

Les 108 volumes de l'édition romaine in-4° ne formeront que 26 volumes grand in-4°, sur deux colonnes d'environ 600 pages.

On souscrit à Arras, chez l'éditeur E. LEFRANC, rue Saint-Maurice, 26, et au secrétariat de chaque Evêché.

Prix de chaque volume, 12 francs pour les souscripteurs, payables, après réception, entre les mains du secrétaire de l'Evêché.

Versailles, Imprimerie Beau jeune, rue Satory, 28.

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 110. — FÉVRIER 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL
DES PEUPLES MODERNES,
CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE XL [1].

De la nouvelle Inquisition espagnole jusqu'au grand inquisitorat de Ximenès inclusivement.

§ I. — *Etablissement de l'Inquisition en Aragon, résistance, assassinat, institution d'une fête du Saint-Office refusée par le Saint-Siége apostolique.*

Le roi Ferdinand voulut établir la nouvelle Inquisition en Aragon, en 1484, quoique l'ancienne, qui n'avait pas cessé d'y exister depuis le 13e siècle, parût complétement suffire aux besoins de la foi.

Les priviléges et franchises du royaume d'Aragon étaient incompatibles avec les priviléges de la nouvelle Inquisition ; on prévoyait instinctivement que la liberté individuelle des Aragonais avec la belle institution du *justiza* ou grand justicier qui en était le gardien inviolable, devaient périr tôt ou tard sous les coups d'une juridiction rivale et despotique.

Cependant Ferdinand arracha aux cortès de son royaume réunies à Tarragone ce qu'il appelait une réforme de l'ancienne Inquisition. En conséquence Torquemada, avec l'agrément du roi, nomma comme inquisiteurs de l'archevêché de Sarragosse, frère Juglar, dominicain, et le docteur Pierre d'Arbuès, d'Épila, chanoine de l'église métropolitaine. Tous les magistrats de la province, y compris le grand justicier, furent obligés, par une ordonnance royale, à jurer qu'ils prêteraient leur concours à la justice de l'Inquisition.

Les nouveaux *juges de la foi* se mirent à l'œuvre avec plus d'ardeur que de prudence. Ils se firent des ennemis puissants,

[1] Voir le XXXIXe chapitre au numéro précédent, ci-dessus, p. 7.

surtout parmi les seigneurs du pays qui descendaient d'ancêtres juifs par les femmes.

Alors l'Aragon envoya deux députations, l'une à la cour d'Espagne, l'autre à Rome, pour demander qu'on modifiât la constitution du tribunal de l'Inquisition, de manière à la concilier avec les priviléges locaux; pendant ce temps, une opposition factieuse, qui devait nuire par ses excès à cette opposition légale, se formait à Sarragosse, contre Pierre d'Arbuès : sa perte fut résolue.

A onze heures du soir, le pieux chanoine faisait sa prière, appuyé contre un des piliers de la cathédrale, quand il fut frappé sur le cou et reçut une blessure si grave qu'il mourut deux jours après.

L'intérêt alors se porta sur la victime; ce crime produisit une réaction dans l'opinion populaire, et il y eut une émeute des vieux chrétiens qui prétendaient venger sur les nouveaux convertis ce lâche assassinat. Le jeune archevêque de Sarragosse monta à cheval et ne put arrêter le sang qui commençait à couler, qu'en promettant à la multitude indignée, que justice serait faite des meurtriers de l'inquisiteur.

On profita de cette disposition des esprits pour rendre de grands honneurs à la mémoire de Pierre d'Arbuès, et pour préparer sa béatification, qui eut lieu plusieurs années plus tard.

Ferdinand s'empressa en même temps d'achever de constituer en Aragon, le tribunal de l'Inquisition, devenu tout à coup populaire. D'un autre côté, ce tribunal se sentant soutenu à la fois par l'autorité royale et par l'opinion publique, poursuivit rigoureusement les meurtriers du grand inquisiteur, et ceux qui les avaient aidés ou qui avaient favorisé la fuite de quelques-uns d'entre eux.

Les principaux assassins de Pierre d'Arbuès eurent les mains coupées, furent pendus, et leurs cadavres restèrent exposés sur les grands chemins, près des portes de Sarragosse. Mais une telle répression, au sein d'un pays où il y avait tant de rudesse dans les mœurs et dans la législation, ne parut pas disproportionnée avec le crime.

Lorsque l'Inquisition espagnole obtint la béatification de Pierre d'Arbuès, en cour de Rome, elle eut l'audace de vouloir, en quelque sorte, se faire béatifier elle-même, et de demander qu'il fût célébré chaque année, dans toutes les églises d'Espagne, avec un office et une messe *propres*, une fête solennelle de la fondation du Saint-Office. L'Inquisition avait tant de confiance dans

Digitized by Google

son crédit et peut-être dans ses mérites, qu'elle ne croyait pas pouvoir essuyer un refus : elle alla jusqu'à faire composer d'avance une messe et un office pour la solennité dont elle demandait l'institution [1]. Mais ce projet ambitieux, quoique appuyé à Rome, par les rois d'Espagne et par quelques cardinaux, fut constamment désapprouvé par la sagesse des Papes. Le Saint-Siége apostolique ne voulut pas donner un brevet de sainteté à un tribunal qui avait fait tant de fautes, laissé glisser dans son sein tant d'abus énormes, et qui, enfin, servait beaucoup moins les intérêts de la religion que ceux des rois d'Espagne, et que les siens propres [2]. Il était sans doute dans les desseins particuliers de la Providence, que de si pressantes sollicitations fussent faites par l'Inquisition et repoussées avec fermeté par les Vicaires de Jésus-Christ, pour le gouvernement de son Église : un tel refus a presque l'autorité d'un jugement solennel. Car la cause du Saint-Office espagnol dut être chaudement plaidée, et ses protecteurs n'oublièrent sans doute aucun des arguments qu'on pouvait faire valoir en sa faveur.

L'Église de Dieu, par ses légitimes organes, a donc décidé qu'elle n'entendait pas prendre sous sa responsabilité les actes judiciaires de l'Inquisition d'Espagne, ni les déclarer *saints* et irrépréhensibles. Cet *arrêt de rejet* (qu'on nous passe cette expression technique) implique même, à l'égard de ce tribunal, un blâme indirect et authentique contre lequel quelques pièces privées de la chancellerie romaine ne sauraient prévaloir.

§ II. — *Des iniquités judiciaires commises par l'inquisiteur Lucero, sous le grand inquisiteur Deza. Comment elles sont réparées par Ximenès devenu grand inquisiteur à son tour. Tentatives de réforme dans la procédure non accueillies par Ximenès.*

Nous ne partageons pas les préjugés philosophiques et devenus populaires contre Pierre d'Arbuès et surtout contre Torquemada : il nous semble, au moins, qu'on a beaucoup exagéré la barbarie de ces grands inquisiteurs. Quand on examine la rigueur des pénalités usitées en Espagne dans le droit commun au temps

[1] « On a trouvé, dit Llorente, dans les archives d'Alcala de Hénarès, un exemplaire » de la messe et de l'office qui avaient été composés pour cette solennité... » (*Hist. crit. de l'Inquisition espagnole*, t. 1, p. 202.)

[2] Les démarches furent renouvelées sous le pape Alexandre VII, vers 1664, et également repoussées. Llorente trouve moyen, le croirait-on? d'expliquer ce refus d'une manière injurieuse à la cour de Rome. (*Ibid.*, p. 192-202.)

Digitized by Google

où il vivait[1], quand on tient compte de la dureté des mœurs et de la violence des haines de race à la même époque, on conviendra que ce n'est pas un homme, mais un pays tout entier qu'il faudrait appeler sanguinaire.

Mais ce que l'on ne peut pardonner à aucun siècle et surtout à aucun tribunal, c'est de condamner des innocents pour des coupables, et c'est ce qui fut fait sur une grande échelle, sous l'administration du successeur de Torquemada, le grand inquisiteur Dom Diego Deza.

Cet épisode des annales de l'Inquisition mérite l'attention et les sévérités de l'histoire.

Deza, suivant des autorités non suspectes[2], était un religieux distingué et un théologien très-profond : il fut d'ailleurs le protecteur de Christophe Colomb; et en favorisant la grande entreprise du célèbre navigateur, on peut dire qu'il eut quelque part à sa gloire.

Mais il eut le malheur de donner toute sa confiance à Diego

[1] Voici ce que dit à ce sujet Marina, publiciste estimé, dans son *Essai sur les lois des royaumes de Léon et de Castille, et principalement sur les* Siete partidas *d'Alphonse le Sage*. Je cite le texte lui-même : « Les las ciudades, villas y lugares, en poblado asi como en desierto, se cometian y fraguaban mil injusticias, violencias, robos, latrocinios y muertes : cada paso era un peligro, y los facinerosos se multiplicaban en tal manera, y obraban tau a su salvo, que si bien muchas de las leyes criminales eran asi crudeles come dejimos, totavia D. Alonzo IX tuvo que inventar otras mas acervas, crudas y sanguinarias, mandando que los ladrones y enemigos del reposo della republica fuesen precipitados de las torres, otros sumergidos en el mar, otros ahorcados, otros quemados, otros cocidos en calderas, y otros desollados y atormentados de varias maneras, afin de que el reino se conservase en la paz y la justicia que deseaba. » (*Ensayo*, etc., t. I, p. 346, 2ᵉ édit. de 1834). Marina reconnait que dans les *Siete partidas*, Alphonse le Sage adoucit un peu la dureté de ces lois ; mais il y trouve encore bien des traces de la barbarie des siècles précédents. Si ce roi ne faisait plus *cuire les brigands dans des chaudières*, il faisait encore rôtir dans les flammes le contrefacteur de monnaie d'or et d'argent, et étouffer dans les eaux les auteurs de faux en écriture publique. Il avait rétabli pour les parricides, la vieille loi des douze tables, qui ordonnait que le coupable serait cousu dans un sac et jeté à la mer avec quatre animaux : un chien, un coq, une couleuvre et un singe : il avait appliqué la peine de mort *à ceux qui déroberaient dix brebis, cinq porcs, quatre vaches, enfin autant de bêtes qu'il en faudrait pour composer un troupeau*, etc., etc. Toutes ces peines bizarres, grotesques et cruelles, sont sévèrement relevées par Marina dans son examen des lois des *Siete partidas*, le recueil le plus estimé de l'Espagne du moyen âge (*Ensayo*, etc., t. II, p. 124-125).

[2] *Memorias de la real Academia de la Historia* ;— *Éloge d'Antoine de Lebrija* (Lebrija, petit bourg près de Séville), par Munoz, t. III, p. 2-17. Voir ce que dit de lui Hefeele, *der Cardinal Ximenès*, ch. XI, p. 109.—Il peint Antoine de Lebrija comme un savant du premier ordre et comme l'un des professeurs les plus distingués de l'université d'Alcala. Il avait d'abord appartenu à l'université de Salamanque.

Digitized by Google

Rodriguez de Lucero, inquisiteur de Cordoue; et la protection dont il couvrit ce magistrat si peu éclairé, si fanatique et si cruel, couvre son administration d'une tache indélébile.

Lucero osa d'abord s'attaquer à l'un des plus nobles et des plus vertueux prélats de l'Espagne, l'archevêque de Grenade, D. Fernand de Talaverra. Talaverra s'était opposé à l'introduction de l'Inquisition, au moins dans son diocèse; il avait quelquefois pris la défense des Maures nouvellement convertis; enfin un de ses plus grands torts était de descendre par sa mère d'une famille juive. Lucero jura sa perte; il n'était peut-être pas fâché de montrer que les plus illustres têtes n'étaient pas à l'abri des coups de l'Inquisition. Il réunit donc contre lui le nombre de témoins voulu pour la mise en accusation de ce prélat, qui passait pour le modèle du haut clergé espagnol par ses vertus et ses lumières. Puis il ne craignit pas de faire emprisonner la mère de Talaverra, ses sœurs et son neveu François de Herrera, doyen du chapitre de Grenade.

Deza, effrayé par les clameurs de tout ce qu'il y avait de plus respectable en Espagne, arrêta le zèle insolent de Lucero, et demanda au Pape de prononcer lui-même sur l'orthodoxie de l'archevêque de Grenade. Le Pape nomma une commission, qu'il fit présider par son nonce en Espagne. L'archevêque ne s'y fit représenter que par une seule personne, le chanoine Gonsalez Cabecas; mais il eut d'autres défenseurs intrépides et dévoués, et entre autres Pierre Martyr d'Angleria, conseiller des Indes, qui était connu et aimé du nonce apostolique. Aussi, malgré les efforts de ses accusateurs, l'illustre prélat fut solennellement proclamé innocent, et les membres de sa famille, persécutés par Lucero, furent mis en liberté.

Mais dans une autre affaire, où l'inquisiteur de Cordoue ne fut pas réduit à la même impuissance, il put montrer à son aise sa soif ignoble et cruelle de trouver des coupables parmi ce qu'il y avait de plus pur et de plus noble dans les pays soumis à sa juridiction.

Quelques judaïsants, quelques Maures néo-chrétiens, soupçonnés d'hérésie, imaginèrent de s'entendre pour accuser à leur tour du même crime une foule d'habitants de l'Andalousie et de Grenade. Ils espéraient que l'impossibilité de punir, en quelque sorte, toute une province, provoquerait une amnistie générale, à la faveur de laquelle ils seraient eux-mêmes sauvés. Mais Lucero n'était pas homme à reculer devant des impossibilités mo-

Digitized by Google

rales de cette espèce ; pour entreprendre cette colossale procédure, il se contenta de demander, et il obtint le consentement de l'inquisiteur général Deza.

Fort de cet appui, Lucero poursuivit et mit en prison un nombre immense de personnes de tout rang et de toute condition, et parmi elles, des grands et des nobles de vieille race, des dames distinguées, des chanoines, des religieux et des religieuses. Cet homme léger, prévenu et passionné, admit avec la plus étrange facilité contre des accusés aussi honorables des témoignages qui auraient dû lui être au moins suspects.

Une rumeur générale s'éleva contre ces injustes persécutions ; elle parvint aux oreilles de Ximenès, archevêque de Tolède, qui avait déjà été mêlé honorablement aux affaires de l'Inquisition et de l'Etat [1]. Ce prélat alla trouver le roi Ferdinand pour le prier de faire justice d'un tel désordre, et de s'entendre avec le Pape pour retirer à Deza la charge de grand inquisiteur [2]. Ferdinand s'y refusa ; mais bientôt après (le 27 juin 1506), Philippe Ier prit les rênes du gouvernement, et, instruit par l'évêque de Cordoue des fureurs judiciaires de Lucero, ordonna à Deza de se retirer dans son archevêché ; il le suspendit de sa charge de grand inquisiteur, qui fut provisoirement déléguée à Ramirez de Gusman, évêque de Catane. Ce dernier suspendit à son tour de leurs fonctions Lucero et les autres juges du tribunal du Saint-Office, qui siégeaient avec lui à Cordoue. Des poursuites étaient même commencées contre eux, quand le roi Philippe mourut le 25 septembre suivant.

Ferdinand V déclara alors qu'il allait reprendre l'exercice de l'autorité royale comme régent de Castille et tuteur de sa fille, Jeanne la Folle, veuve de Philippe Ier.

Sans attendre le retour de ce prince, qui résidait alors à Naples, Deza casse la délégation qui avait été faite du grand inquisitorat à l'évêque de Catane, s'empresse de réintégrer Lucero et ses assesseurs dans leurs fonctions judiciaires à Cordoue, et leur ordonne de continuer leur monstrueuse procédure, après avoir annulé tout ce qui s'était fait sous son successeur provisoire.

Lucero reprit donc avec vigueur les poursuites commencées

[1] Ximenès avait été chargé, le 29 mars 1496, d'une mission des rois catholiques pour Alexandre VI, qui firent prier ce Pape de défendre à l'Inquisition de détourner à son profit, aucune portion des biens confisqués aux hérétiques, lesquels devaient appartenir en entier au fisc royal. Ximenès eut un plein succès dans sa mission, qui ne dût pas être agréable à l'Inquisition espagnole.

[2] Hefele, *der cardinal Ximenès*, p. 254.

Digitized by Google

contre tant de malheureux, victimes d'accusations calomnieuses. Déjà il les faisait mettre à la torture, et il en avait livré un certain nombre au bras séculier, quand une émeute terrible éclate à Cordoue. Le 6 octobre 1506, le peuple, ayant à sa tête le marquis de Priego, se porte tumultueusement aux prisons du Saint-Office, en brise les verroux, et en fait sortir les détenus qui y étaient entassés. On se saisit ensuite du procureur fiscal, de l'un des greffiers et de plusieurs des familiers du tribunal de l'Inquisition. Lucero parvient à s'échapper; la vie des employés est sauvée, grâce à l'intervention du marquis de Priego; on se contente de les mettre en prison. Ce seigneur, de concert avec le comte de Cabra[1], les magistrats de la cité et le chapitre de la cathédrale, renouvelle auprès de Deza la demande qu'il lui avait déjà vainement adressée, de remplacer Lucero par un autre inquisiteur. L'opiniâtre Deza persiste dans ses refus. Le soulèvement de Cordoue prend alors des proportions encore plus vastes, il s'étend à toute l'Andalousie et au royaume de Grenade.

Alors Ferdinand, quoique Deza fût son confesseur et son ami, comprend la nécessité de terminer cette affaire, et de donner satisfaction à toute une population qui demandait justice. Il demande donc à Jules II de transporter à Ximenès la charge de grand inquisiteur, et avec le consentement du souverain Pontife, il nomme ce prélat, devenu tout récemment cardinal, à ces fonctions que les circonstances rendaient encore plus délicates et plus difficiles.

Dans l'intervalle, Deza, atteint d'une grave maladie, avait donné sa démission volontairement.

Aussitôt qu'il a pris possession de sa charge, le cardinal Ximenès suspend Lucero de son emploi et le fait conduire prisonnier à Burgos. Il prend la même mesure à l'égard des témoins suspects d'avoir fait de fausses dépositions. Déjà cette affaire avait été jugée comme elle devait l'être par des hommes graves, tels que Pierre Martyr d'Angleria. Il écrivait dans une de ses lettres latines qui nous ont été conservées : « Quel autre homme » que Lucero aurait pu prêter l'oreille à ces rapports plus dignes » encore de la malice de l'enfer, que de la crédulité des enfants? » Quel autre que lui eût osé s'en servir, pour condamner qui » que ce fût et couvrir de honte l'Espagne entière? Le sénat » s'occupe de découvrir la source du mal : ses membres lisent » toutes les procédures, et revoient avec le plus grand soin

[1] Proche parent de Gonsalve de Cordoue.

Digitized by Google

» les jugements de *tant d'hommes brûlés* et de tant d'autres
» qu'on a torturés et frappés d'injustes condamnations [1]. »

Le sénat auquel Pierre Martyr fait allusion n'était autre chose que la junte catholique nommée par Ximenès pour la révision des jugements de Lucero. Cette junte, qui est connue dans l'histoire sous le nom de *Congrégation catholique*, fut composée de vingt-deux hommes recommandables par leur piété et leurs lumières; quelques-uns étaient Aragonais : on les avait choisis en dehors des provinces d'Andalousie et de Grenade, afin d'éloigner d'eux tout soupçon de partialité pour les victimes. Le grand inquisiteur, qui s'était réservé de présider lui-même les séances de la junte, imprima la plus grande activité à ses opérations; aussi après s'être réunie la première fois à Burgos le jour de l'Ascension 1508, elle rendit à l'unanimité sa sentence définitive, le 9 juillet suivant.

Cette sentence déclara « que les témoins qui avaient déposé dans les procès instruits à Cordoue par Lucero et ses assesseurs, étaient indignes de toute confiance, non-seulement à cause de leur caractère vil et méprisable, mais à cause de leurs variations et de leurs contradictions, et surtout parce que leurs dépositions contenaient des choses invraisemblables et contraires au sens commun; qu'en conséquence, on remettrait sur-le-champ en liberté les accusés arrêtés par ordre de Lucero, qui seraient encore dans les prisons de l'Inquisition; que leur honneur, ainsi que la mémoire des morts injustement condamnés seraient réhabilités solennellement, et que leurs biens séquestrés ou confisqués seraient rendus à eux ou à leurs familles; que l'on reconstruirait les maisons démolies par jugement du tribunal de l'Inquisition de Cordoue : enfin il fut décidé que l'on ferait disparaître des registres de l'Inquisition les sentences, les procédures et même les notes qui se rapporteraient aux personnes injustement poursuivies et lavées par la junte de tout soupçon calomnieux [1]. »

Ce jugement fut promulgué avec une grande solennité le 1er août suivant à Valladolid [2], dans une nombreuse assemblée où siégeaient les grands d'Espagne et les principaux prélats du royaume, sous la présidence de Ferdinand V.

[1] Petri Martyris, *Epist.* 375.— Voir aussi, dans le même recueil, les lettres 383, 370 et 372, où il y a des passages qui font allusion à la même affaire.

[1] Hefeele, *der cardinal Ximenès*, p. 357. — Llorente, t. I, p. 352 et suivantes.

[2] Hefeele, *ibid.*, p. 458.

Digitized by Google

Lucero obtint sa grâce et fut renvoyé dans son canonicat d'Almeria. On ne dit pas quelle punition fut infligée aux faux témoins.

La vigueur avec laquelle Ximenès conduisit cette affaire lui fit le plus grand honneur, et lui permit de sauver de sa ruine l'Inquisition elle-même, qui, après un si grand scandale, aurait péri en d'autres mains que les siennes.

Cependant, quelque circonspect que nous devions être pour blâmer un homme d'Etat de la taille de Ximenès et un chrétien de sa trempe, nous ne pouvons nous empêcher de nous étonner que cet austère réformateur de l'ordre de Saint-François en Espagne n'ait pas cherché aussi à réformer l'Inquisition.

Il se contenta de changer et de destituer des inquisiteurs qui ne paraissaient pas lui offrir toutes les garanties désirables de piété et de justice : sa vigilance fut extrême pour réprimer tous les désordres de ses agents subalternes, et il institua même la peine de mort contre les geôliers qui abuseraient de leur position à l'égard des femmes détenues sous leur garde.

Mais l'observance de ces règlements si sévères, et ce choix scrupuleux des employés ne devaient durer qu'autant que lui-même. Malheureusement les hommes passent et les institutions restent.

Llorente a prétendu que Ximenès avait été opposé à l'établissement de l'Inquisition, et que même il avait composé ou avait fait faire un ouvrage qui avait pour but de montrer la nécessité de réformer la procédure de ce tribunal [1]. Il existe, en effet, un ouvrage qui fut écrit vers le commencement du 16e siècle, et qui est intitulé : *du Gouvernement des Princes*. L'auteur exhorte les souverains à imiter ce qu'il avait vu pratiquer dans le *royaume de la vérité* par un sage monarque qu'il appelle *Prudentianus*. Le XIIe livre de cet ouvrage, qui contient 21 chapitres, est entièrement consacré à rapporter ce que fit ce roi *Prudentianus* pour remédier aux maux que l'Inquisition avait produits dans ses Etats, et adoucir les rigueurs de sa justice.

Cette espèce de roman allégorique ne saurait être attribué à Ximenès, qui déjà s'était montré dans le cours de sa vie partisan de la coërcition et de la force matérielle appliquées à la conversion des Maures et des hérétiques. De 1496 à 1500, Talavera, archevêque de Grenade, représentait le parti de la douceur et de la tolérance, et l'archevêque de Tolède le parti contraire. Après la révolte de Grenade, arrivée en 1499, et réprimée par le comte

[1] *Hist. de l'Inquisition*, t. I, p. 359.

Digitized by Google

de Tendilla, Ximenès avait été le premier à féliciter les rois catholiques de ce que les Maures, par leur manque de foi, avaient eux-mêmes déchiré les capitulations qui protégeaient leur liberté religieuse. « Ne laissez plus aux rebelles, disait-il à Ferdi- » nand, d'autre alternative que le baptême ou l'exil ! » Ce conseil fut suivi, et par les soins de Ximenès, cinquante mille Maures se firent chrétiens. Le reste chercha un refuge en Afrique. C'est à ce propos que Talavera confessa humblement qu'il s'était trompé en voulant ramener par la douceur ces hérétiques endurcis. » Les rois catholiques, s'écriait-il, n'ont conquis que les » murs de Grenade ; le primat a fait plus, il a conquis les » âmes[1] ! »

Ximenès aurait, dit-on, employé ce moyen détourné d'un roman historique dont *Prudentianus* aurait été le héros, pour faire parvenir ses idées sur l'Inquisition au jeune prince des Asturies, depuis Charles-Quint. En vérité, les petites finesses et les moyens détournés auraient-ils donc été à l'usage de ce caractère d'acier qui ne sut jamais ni plier ni fléchir ? Ce qu'un tel homme avait à dire aux puissances et aux rois de la terre, il savait l'exprimer nettement et sans ambages.

Et puis ce même Ximenès, qui aurait ainsi attaqué l'Inquisition dans l'ombre auprès de Charles-Quint encore enfant, l'aurait ensuite défendue à outrance contre ceux qui n'auraient demandé que des modifications dans la procédure de ce tribunal ! Et on croit expliquer de telles contradictions d'opinions et de conduite en insinuant que l'homme d'opposition, devenu homme de gouvernement, dût voir les choses sous un autre aspect, et défendre, par honneur et *par devoir*[2], ce qu'il avait autrefois attaqué ! Cette manière d'entendre l'honneur et le devoir nous semble toute moderne : elle ne nous paraît pas surtout avoir été à l'usage de la fière et noble Castille, ni de cette époque même du moyen âge, qui sembla rassembler en mourant toute son énergie pour la concentrer dans un seul homme, Ximenès.

En se plaçant à un certain point de vue, on peut relever des défauts dans l'illustre ministre, mais certes ce ne saurait être le manque de franchise ni la versatilité[3].

[1] *Histoire d'Espagne*, par Rosseew Saint-Hilaire, t. vi, p. 158.

[2] « Devenu chef d'un ministère qui était mieux obéi que beaucoup de souverains, » les circonstances lui firent, en quelque sorte, un devoir de le soutenir et de le » défendre, et il dut s'opposer à ce qu'il fût rien innové dans sa manière de procé- » der, etc. (Llorente, t. i, p. 159).

[3] Du reste, on revient sur le compte de Ximenès, même dans l'Espagne libérale. M. Ferrer del Rio, dans son ouvrage sur la *Révolte des Communeros*, n'hésite pas à

Digitized by Google

Si, comme le dit Llorente, Ximenès, une fois grand inquisiteur, ne dut plus songer qu'à soutenir le corps dont il était le chef, c'est avant 1504 qu'il aurait composé cet ouvrage, et ce n'aurait été probablement qu'après la mort de la reine Isabelle. Eh bien ! à cette époque, Charles-Quint, qui était contemporain du siècle, n'avait que quatre à sept ans : qui aurait pu avoir la pensée d'endoctriner un enfant de cet âge sur de pareilles questions ?

Si c'est plus tard, et en 1516 [1], que cette espèce de mémoire fut présenté à Charles-Quint, il est évident qu'il fut l'œuvre d'un parti opposé à la fois à Ximenès et à l'Inquisition.

Déjà, en 1512, les néo-chrétiens avaient offert au roi Ferdinand, qui allait faire la guerre au roi de Navarre, son neveu, six cent mille ducats pour les frais de cette expédition, à condition qu'une nouvelle loi établirait la publicité des témoignages dans les procès de l'Inquisition ; et Ximenès, instruit que Ferdinand, pressé par le besoin d'argent, allait céder, s'empressa de mettre à sa disposition une somme moins forte, mais encore assez considérable, en lui représentant vivement que si on faisait la réforme demandée par les néo-chrétiens, on ne trouverait plus de témoins contre les hérétiques et que ce serait la mort de l'Inquisition.

En 1517, lorsque Charles-Quint était encore dans les Flandres, les nouveaux chrétiens offrirent de nouveau au jeune monarque, aux mêmes conditions, huit cent mille ducats d'or pour son avénement et son couronnement en Espagne. Guillaume de Chièvre, duc de Croy, qu'il avait envoyé dans la Péninsule pour y partager l'autorité gouvernementale avec le cardinal Ximenès, fut chargé de consulter sur cette question des théologiens et des universités de Flandre et d'Espagne. Leur décision fut favorable à la demande de la publication des témoignages dans la procédure, c'est-à-dire de la communication à l'accusé de leurs noms et de leurs dépositions entières. Le cardinal inquisiteur, aussitôt qu'il apprit cette décision, envoya au roi des députés pour la combattre, et il lui écrivit sur ce sujet une lettre dont voici le texte :

« Puissant roi catholique, très-gracieux seigneur et maître,
» puisse Votre Majesté savoir que les rois catholiques ont eu avec
» le tribunal de la Sainte-Inquisition, les rapports les plus intimes

mettre Ximenès, *comme homme d'État*, beaucoup au-dessus de Charles-Quint lui-même.

[1] En analysant cet écrit et en en citant des passages, t. IV, p. 389, aux *pièces justificatives*, Llorente ne s'aperçoit pas qu'il donne à la composition et à la communication de cet écrit une date tout autre que celle qu'il lui a assignée, tom. I, p. 255.



» et les plus bienveillants, et qu'ils en ont éprouvé les lois et les » institutions avec tant de conscience, d'habileté et de sagesse, » qu'ils ont pu en connaissance de cause, l'entourer et l'honorer » de leur protection, et qu'ils auraient regardé comme une honte » d'y faire le moindre changement. Dans le moment présent, ce » qui me rendrait plus pénible encore la pensée de ces innova- » tions, c'est que les Catalans et *le Pape* [1], qui ne peuvent pas » souffrir l'Inquisition, prendraient certainement occasion d'une » première concession à ce sujet pour en demander de bien plus » considérables. J'admets que Votre Majesté soit dans un grand » embarras d'argent; très-certainement votre aïeul, le roi catho- » lique Ferdinand, était dans une pénurie bien plus complète » encore, quand il voulait faire la guerre au roi de Navarre, et » bien qu'à cette époque les nouveaux convertis lui offrissent six » cent mille ducats d'or, il ne voulut pas les accepter, parce qu'il » préférait le culte du christianisme à tout l'or du monde. Avec » la fidélité que je vous dois comme sujet, et le sentiment profond » du zèle que je dois mettre dans l'accomplissement des hautes » fonctions que Votre Majesté a bien voulu me continuer, je la » supplie de vouloir bien ouvrir les yeux, de se modeler sur les » exemples de votre grand-père, et de n'admettre aucun chan- » gement dans la procédure de l'Inquisition: car je remarque » que tous ces griefs qu'on ne cesse d'élever contre ce tribunal » sont précisément ceux dont on a fait justice sous les rois catho- » liques, de glorieuse mémoire, et que le moindre changement » dans la législation de l'Inquisition ne pourrait avoir lieu sans » porter atteinte au respect dû à Dieu, et à la considération due » à vos illustres aïeux. Que si ces réflexions n'étaient pas de

[1] Jean de Médicis, promu à la papauté en 1513 sous le nom de Léon X. Ainsi de l'aveu d'un grand inquisiteur, voilà un Pape qui n'aurait cherché que l'occasion d'amoindrir et peut-être de supprimer l'Inquisition espagnole!... Au surplus, la rivalité entre les Papes et les rois d'Espagne avait déjà éclaté au sujet de l'Inquisition. « Le roi Ferdinand avait fait publier, le 31 août 1509, une loi qui défendait, sous » peine de mort, à toute personne de présenter aux inquisiteurs ou aux autres mi- » nistres et employés du Saint-Office, aucune bulle ou bref ou toute autre pièce, » émanée du Pape, de ses légats ou de la chancellerie romaine, et capable de porter » atteinte aux droits du tribunal de l'Inquisition, avant de l'adresser auparavant à » Sa Majesté, afin que le conseil examinât mûrement si elle n'avait pas été obtenue » par surprise. » (Llorente, t. I, p. 368). Cet auteur qui approuve beaucoup sinon la pénalité *un peu excessive*, au moins l'esprit de cette loi, aurait dû au moins reconnaître que ce tribunal, que le roi Ferdinand défendait comme *sa chose*, des empiétements de la cour de Rome, était une institution *d'État* et non *d'Église*. On peut remarquer aussi le peu de respect et le peu de convenance de ce langage, *les Catalans et le Pape*.

Digitized by Google

» nature à faire sur Votre Majesté une impression suffisante, » qu'elle veuille bien penser à ce qui s'est passé ces jours dernier » à Talaveira de la Reina : là, un juif nouveau converti, ayant » appris le nom d'un habitant du lieu qui l'avait dénoncé à l'In- » quisition, le poursuivit partout, et finit par le percer avec sa » lance. La haine qui s'attache à ces dénonciateurs est si forte » que si la communication de leurs noms n'est pas refusée aux » hérétiques qu'ils auront accusés, ils seront inévitablement » assassinés, non pas même en secret, mais sur les places pu- » bliques et jusque dans les églises, et personne ne pourra plus » porter une dénonciation semblable aux inquisiteurs sans avoir » à faire le sacrifice de sa vie. S'il en est ainsi, le saint tribunal » est condamné à périr et la cause de Dieu reste sans défenseur. » J'ai donc confiance, mon roi et mon maître, que Votre Majesté » ne sera pas infidèle à son sang catholique, et qu'elle se con- » vaincra que l'Inquisition est un tribunal religieux et l'institu- » tion la plus remarquable de vos augustes ancêtres [1]. »

Cette lettre si pressante, nous dirons presque si impérieuse, du célèbre cardinal, ne peut pas être, au sujet de l'Inquisition, une de ces honteuses palinodies dont d'autres temps et d'autres hommes ont donné de si tristes exemples. Une plume de fer, comme la sienne, n'aurait pu s'assouplir aux formes timides et cauteleuses de l'allégorie. Ce grand et fier homme d'Etat n'avait jamais cru, comme un diplomate moderne, qu'aucune partie de l'art de la politique consistât *à déguiser sa pensée*.

Cependant, on est affligé de voir un esprit aussi élevé, défendre avec cette incurable opiniâtreté toute la procédure de l'Inquisition. Il cite l'exemple d'une vengeance particulière à l'appui de sa thèse, un coup de lance donné par un juif à son dénonciateur. Mais tout homme qui avait un ennemi pouvait lui donner non pas un coup de lance en public, mais un coup de stylet dans les ténèbres, en se faisant son délateur auprès de l'Inquisition : car il savait bien que ce lâche assassinat de la calomnie était à peu près assuré de l'impunité.

Puisque Ximenès était premier ministre en même temps que grand inquisiteur, c'était à lui de protéger les témoins par l'établissement d'une police vigilante et d'une pénalité inflexible.

[1] De vos ANCÊTRES et non de l'Eglise. Tout cela est bien remarquable ; cette lettre est citée dans la *Vie du cardinal Ximenès*, par Hefeele, p. 366. Elle est tirée de l'*Inquisition vengée*, par Carnicero, t. II, p. 289-293. Llorente n'en donne qu'une analyse inexacte, t. I, p. 367.

Après tout, ce mode de procédure qu'il proscrivait avec tant d'obstination, n'avait-il pas été observé en Aragon, depuis le 13e siècle jusqu'à la fin du 15e? L'Inquisition primitive avait-elle péri, parce que cette garantie y existait pour les accusés?

§. III. — *Nouvelles preuves du caractère séculier de l'Inquisition. Habileté de l'administration de Ximenès.*

Il est un autre point sur lequel Ximenès ne voulait pas céder. Quoiqu'il cherchât à enlever à l'autorité du Saint-Siége, toute juridiction sur l'Inquisition espagnole, il voulait en faire un tribunal purement ecclésiastique. Ainsi il s'était opposé à ce que le roi Ferdinand nommât membre du conseil supême de l'Inquisition, un laïque appelé D. Gortugno-Ybagnez d'Aguirre, qui était en même temps conseiller de Castille. Son opposition n'avait pas été accueillie, et Ferdinand lui avait répondu que, comme le *conseil de la Suprême* tenait sa juridiction de la couronne au même titre que le conseil de Castille, il avait le droit de nommer qui bon lui semblait dans l'un comme dans l'autre. Quand Ximenès, après la mort de Ferdinand, fut nommé régent provisoire du royaume, il profita de son autorité pour destituer d'Aguirre : mais dès que Charles-Quint eut pris les rênes du gouvernement, il rendit à d'Aguirre son titre et ses fonctions de conseiller de la Suprême, en s'appuyant sur les motifs qui avaient décidé Ferdinand à maintenir ce choix [1].

Ce fait est assez significatif, et il met en relief le caractère tout séculier et tout royal de l'Inquisition. Il est assez singulier que Llorente, qui le rapporte lui-même, n'en comprenne nullement la portée, et s'obstine à ne voir dans l'Inquisition qu'un tribunal papal et clérical. Cela est d'autant moins pardonnable pour un publiciste d'Espagne, que cette question cesse d'en être une pour quiconque connait les rouages de la haute administration de ce pays, tels que la reine Isabelle les avait organisés de concert avec le roi Ferdinand. Avant eux il n'y avait auprès du trône d'autre institution que le grand conseil de Castille, composé de 60 membres nobles et plébéiens. Sous leur règne, ce conseil fut maintenu et chargé du gouvernement et de la justice. Seulement on le soulagea d'une partie de ses devoirs judiciaires en tirant de son sein deux hautes cours appelées audiences ou chancelleries dont les juges furent tirés du sein même du conseil et dont l'une fut placée, pour le nord, à Valladolid, et l'autre à Ciudad-réal et plus tard à Grenade.

[1] Llorente, t. 1, p. 359-360. — Hefeele, *der cardinal Ximenès*, p. 363.

Digitized by Google

A ce conseil fut adjoint le conseil d'Aragon fondé en 1474, avec les mêmes attributions pour ce royaume, que le précédent pour la Castille.

Il y avait ensuite le conseil d'Italie, qui ne fut longtemps qu'un annexe de celui d'Italie, le conseil des Indes, qui ne reçut sa constitution qu'en 1511, le conseil de la *hacienda* ou des finances, qui était l'un des plus importants [1], et enfin le conseil de la Suprême, dont la première création remonte à 1478.

Ces conseils étaient en quelque sorte les divers bras du monarque, et Ferdinand avait raison de dire à Ximenès, qu'ils dépendaient tous de lui *au même titre*.

Nous avons dit ailleurs que le *conseil de la Suprême* avait l'avantage de s'étendre sur l'Aragon comme sur la Castille, et d'embrasser la monarchie tout entière. Mais Ximenès avait voulu que l'Aragon eût son grand Inquisiteur, et, pendant quelques années, les deux Inquisitions marchèrent séparément et *parallèlement*, si l'on peut s'exprimer ainsi [2].

Ximenès croyait apparemment qu'il fallait concentrer ses efforts sur la Castille et les pays qui en dépendaient pour pouvoir donner une plus forte organisation à ses tribunaux.

Il ne tendit pas, comme ses prédécesseurs, à avoir un tribunal d'inquisition par diocèse. Il pensa qu'il ne fallait pas les multiplier outre mesure, de crainte de surexciter le zèle des inquisiteurs, et de présenter de plus nombreuses facilités à la délation. Il crut suffisant d'en instituer un par province. Il établit donc le Saint-Office à Séville, à Cordoue, à Jaën, à Tolède, dans l'Estramadure, à Murcie, Valladolid et Calahorra ; il détermina l'étendue de la juridiction de chacun de ces tribunaux : il envoya aussi des inquisiteurs aux îles Canaries. Il institua un tribunal à Cuença en 1513 [3], un autre sur la côte d'Afrique, à Oran, ville qu'il avait conquise lui-même par la force des armes. Enfin il fonda le Saint-Office en Amérique, en déléguant ses pouvoirs d'inquisiteur général à D. Jean de Quévedo, évêque de

[1] *Histoire d'Espagne*, de Rosseew Saint-Hilaire, p. 245. On peut voir aussi Sempere, *Histoire du droit espagnol* : mais le résumé de M. Saint-Hilaire me paraît excellent et fort clair.

[2] D. Jean Luguerra, évêque de Vic, fut nommé grand inquisiteur en Aragon, en même temps que Ximenès en Castille. Après lui, ce fut le chartreux D. Louis Mercader ; et enfin les deux grands inquisitorats se réunirent de nouveau sur la tête du cardinal Adrien de Léon.

[3] En 1524, on introduisit l'Inquisition à Grenade : sous Philippe II, on créa un tribunal à Santiago de Galice, et sous Philippe IV, à Madrid.


Digitized by Google

Cuba, pour qu'il nommât des inquisiteurs dans tous les évêchés de *Terre-Ferme*. Il y eut plus tard des tribunaux provinciaux à Mexico, Lima et Carthagène des Indes.

L'inquisiteur général d'Aragon suivit le même plan de conduite que Ximenès, et créa des tribunaux d'inquisition à Sarragosse, à Barcelone, à Valence, à Majorque, en Sardaigne, en Sicile, et, plus tard, à Pampelune.

Au surplus, quoi qu'on en ait pu dire, le cardinal Ximenès n'avait pas une foi exclusive aux moyens d'organisation matérielle et de coërcition gouvernementale. Le savant distingué qui avait fondé l'Université d'Alcala de Hénarès, et à qui on dut l'excellente édition d'une Bible polyglotte, n'était pas homme à se contenter de la soumission pour ainsi dire corporelle des nouveaux convertis, et à négliger la conquête de leurs cœurs et de leurs intelligences. Il avait une religion trop éclairée pour ne pas comprendre que des pratiques extérieures contre lesquelles la conscience proteste ne sauraient constituer le vrai chrétien, et que Dieu est plutôt offensé que glorifié par des hommages qui ne sont pas l'expression d'une foi véritable et d'une piété sincère. Aussi il donna un soin tout particulier à l'instruction des nouveaux chrétiens; dans les villes où il y avait plusieurs paroisses, il leur assigna une église particulière, en chargeant un curé choisi parmi les membres les plus distingués du clergé régulier ou séculier, de leur faire des sermons suivis appropriés à leurs besoins spéciaux, et de les visiter au sein même de leurs maisons, pour achever, par des entretiens privés, l'œuvre commencée dans des prédications publiques[1].

Llorente reconnaît que le cardinal Ximenès était rempli *d'équité*[2], et qu'il *ralentit l'activité de l'Inquisition*[3], et ensuite il attribue aux onze années de son grand inquisitorat plus de trois mille cinq cents condamnations à mort[4], en évaluant toujours le nombre de ces condamnations, non d'après des pièces authentiques, mais d'après des données approximatives dont nous nous réservons de prouver, plus tard, l'entière incertitude et la complète invraisemblance. Cette invraisemblance s'accroît encore ici du caractère connu de ce grand ministre, dont un écrivain impie tendrait à souiller la mémoire. Lors même que Xi-

[1] Quintanilla, *Vida del cardinal Ximenès de Cisueros*, liv. IX, ch. XVII.
[2] Tom. I, p. 364.
[3] *Id. ibid.*, p. 361.
[4] *Id. ibid.*, p. 360.

Digitized by Google

menès n'aurait pas été porté, par sa nature même, à la clémence et à la modération, il aurait incliné à ce système de conduite par l'habileté de sa politique. Pour sauver l'Inquisition d'une impopularité naissante et qui aurait dû aller toujours croissant, le successeur de Deza ne pouvait pas se contenter de réparer les effroyables injustices de l'administration qui avait précédé la sienne : il devait s'attacher à les faire oublier à force de scrupuleuse équité, de respect pour l'innocence, et même d'indulgence pour les fautes qu'il lui était possible de pardonner. A. du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes

CHAPITRE XXV [1].

THÉORIE DE KANT [2].

Nous voici arrivés à un de ces géants des temps modernes, dont le nom seul est une arme, et dont la vue glace d'effroi ceux qui l'envisagent, comme autrefois Méduse pétrifiait de son seul regard ceux qui osaient jeter les yeux sur elle. On évitait la rencontre du sphinx à cause de ses énigmes indéchiffrables, dont impitoyablement il imposait l'explication sous peine de la vie. Il ne s'agit plus de la vie; mais les énigmes du kantisme ne le cèdent guère à celles qui firent la désolation de Thèbes. En vain Œdipe lui-même se présenterait pour dissiper ces ténèbres; il y serait vaincu. Il y a du Protée dans les oracles kantiens, et les prêtres du temple se réservent toujours le moyen de se dire, comme l'un d'eux en mourant, incompris, et incompris de tous, surtout lorsque la critique s'attaque à leurs ténébreuses élucubrations. Est-ce une raison de les laisser achever tranquillement leur œuvre ? Non ; leurs livres captieux sont là ; ils ont un sens que tout le monde y voit, et c'est par là qu'ils agissent dans le

[1] Voir le 24e chapitre au numéro précédent, ci-dessus p. 23.
[2] Né en 1724, mort en 1804.

Digitized by Google

monde. Sans avoir la prétention de savoir ce qu'ils ont voulu dire, il n'est pas impossible de savoir ce que leurs livres disent en réalité ; or, c'est cela surtout qui est funeste ; c'est là aussi ce que nous devons apprécier et juger.

Pour apprécier la théorie morale de Kant à sa juste valeur, il ne sera pas inutile de dire quelques mots de sa philosophie. La philosophie kantienne, qui s'est jetée dans le monde avec la prétention d'y reconstruire à neuf tout l'édifice des connaissances humaines, n'est cependant pas une de ces merveilles écloses en un jour sous l'incubation puissante du génie, sans qu'on puisse la rattacher à rien d'antérieur dans le monde, qui l'explique, et en donne, avec sa possibilité, la véritable origine. Non, cette philosophie est tout simplement l'union de Locke et de Descartes, Locke pour le point de départ des connaissances humaines, Descartes pour la méthode ; c'est, si vous le voulez, l'école écossaise reniant l'empirisme de Bacon pour la méthode *à priori* de Spinosa et de Malebranche. Supposez, en effet, Spinosa ou Malebranche, au lieu d'adopter la théorie cartésienne des idées innées, se contenter de modérer cette opinion exagérée, et, tout en conservant leur méthode, réduire cette opinion à l'existence d'idées *indépendantes* de l'expérience, quoique nécessairement postérieures à elles, comme condition *sine quâ non* de toute connaissance, vous aurez Kant dans les bases mêmes de sa philosophie. Son point de départ, en effet, est ce principe : « qu'aucune » connaissance quelconque ne précède en nous l'expérience, « mais commence avec elle, » lequel est immédiatement suivi de celui-ci : « que toute connaissance ne tire point son origine » de l'expérience [1]. » Il y a donc entre Kant et les écoles que nous quittons plus d'affinité que Stewart et Kant ne le pensaient, et que ne le pensent peut-être plusieurs philosophes modernes. Kant, comme Reid, place dans l'expérience le moteur, le premier mouvement qui détend le ressort de l'intelligence et lui permet de commencer cette activité qui se doit prolonger dans les siècles des siècles. Comme Reid, Kant emprunte à l'expérience ou à la conscience les éléments avec lesquels il construit l'édifice de la connaissance humaine ; c'est à la conscience qu'il doit la connaissance de ces idées dont il a fait le pivot de sa

[1] Nullam in nobis cognitionis partem inesse, quæ *tempore* experientiæ præcurrat,... potiusque planum est cognitionem *cum* hac omnem incipere... indè tamen non efficietur ut cunctæ rerum notitiæ *ex* usu experientiâque noscantur. (1re page de la *Raison pure*, trad. latine de Born, Lipsick, 1796.)



philosophie, de même que c'est à la conscience que Reid a demandé les faits qui font la base de la sienne. Les idées sont des faits de conscience que l'on ne connaît que par elle, de même que la perception. La seule différence qui sépare les deux écoles, c'est qu'en sortant de l'enceinte étroite de l'expérience primitive, elles se tournent le dos; l'une ne veut que l'expérience et l'expérience seule, et l'autre, avec l'expérience, s'arme de la méthode *à priori*, en s'appuyant sur les faits déjà fournis par la conscience, c'est-à-dire les concepts de la *Raison pure*. L'existence des *idées*, la critique impuissante de Kant qui n'aboutit qu'au scepticisme, tout cela n'est et ne peut être qu'une différence secondaire surajoutée à la première, et qui lui est entièrement accidentelle, puisqu'on peut soutenir la théorie écossaise et reconnaître l'existence des idées, et admettre la méthode kantienne, sans en venir à son scepticisme objectif.

Kant ne se sépare du cartésianisme qu'en tant qu'il ne fait pas remonter la source de nos idées aussi haut que ses devanciers, et qu'il fixe leur origine à une époque contemporaine de l'expérience. Du reste, il n'y a dans sa méthode rien qui la distingue de celle de Spinosa qu'une plus grande place faite à la psychologie, par suite des travaux de Locke qui en avaient fait depuis longtemps une nécessité.

Tel est le point de départ de Kant; telle est sa méthode. Un mot résumera maintenant toute la philosophie qu'il a élevée sur cette base. Kant a voulu faire la critique de la Raison, mesurer la force de cette faculté, évaluer sa puissance, faire la part de ce qui est à sa portée et de ce qui la dépasse, tracer le cercle inflexible où s'enferment ses légitimes inductions, poser la borne où expire son domaine, et au delà de laquelle elle ne peut porter que de chimériques prétentions. Il a trouvé que la Raison pouvait affirmer la réalité des *phénomènes* intérieurs ou extérieurs que nous révèlent la conscience et les sens, affirmer la nécessité d'un sujet qui les suppose comme *concept forcé de la Raison*, mais non son existence *comme être réel et objectif*, que la Raison peut nous le donner comme *possible*, qu'elle regarde même comme une *loi* logique son existence, qu'elle est forcée, en vertu de l'analyse des concepts, de la supposer, mais que cette *loi* n'a et ne peut avoir qu'une valeur *logique*, qu'elle n'est, en effet, qu'une *loi, qu'un ordre, un enchaînement de notre pensée*, et que rien ne démontre que les êtres réels distincts de nous soient soumis à cette loi, à cet enchaînement de nos pensées; que Dieu, la vie future, la liberté sont, à la vérité, possibles, puisqu'on peut le

Digitized by Google

penser et qu'on les conçoit, mais qu'il y a tant et de si graves oppositions entre les lois de la pensée et les lois de la nature que la raison, dans son impuissance à les accorder, ne saurait, en vertu des lois de la pensée, affirmer Dieu, la vie future, la liberté, sans tomber dans un dogmatisme illégitime et dangereux, et qu'elle doit par conséquent sur ce point si obscur demeurer dans un scepticisme parfait, d'autant plus parfait qu'il est le fruit d'une critique sévère et savante à la fois.

Voilà, sauf les détails, la *Critique de la Raison pure* de Kant. Nous n'avons pas à exposer ici les preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse; il nous suffit de constater que la *Raison pure* est frappée par lui, au point de vue théorique, d'une impuissance absolue en dehors de l'ordre logique de la pensée. C'est sur ce vieux tronc pourri du scepticisme qu'en vain il s'efforce de rajeunir, qu'il veut enter une nouvelle théorie morale. Ses disciples ont vu dans cette dernière tentative une contradiction flagrante et un oubli total de ses premières idées, et tous les philosophes se sont étonnés que Kant seul ne s'en doutait pas, et redoublait d'efforts pour reconstruire un édifice dont il avait changé l'emplacement en un abîme sans fond. Il est assez clair qu'il n'en saurait être autrement; et nous ne nous arrêterons pas à réfuter les raisons qu'il a apportées pour repousser cette accusation. Il est temps, du reste, d'en venir à l'exposé de sa doctrine morale. Cette théorie est contenue dans les deux ouvrages suivants, dont l'un porte pour titre : *Etablissement de la Métaphysique des mœurs* [1], et l'autre : *Critique de la Raison pratique* [2]. Mais auparavant il est nécessaire de dire quelques mots de la classification donnée par Kant, des diverses connaissances humaines.

Kant, ainsi qu'on l'a vu, pose en principe que toute notre connaissance commence et naît *avec* l'expérience, et qu'elle ne lui est pas antérieure *en date* [3]. Quelques-unes de nos connaissances naissent *de* l'expérience; on les appelle connaissances *à posteriori;* d'autres, quoique contemporaines de l'expérience, ou même postérieures, sont indépendantes de ses données, et ne proviennent point de cette source : on les appelle connaissances *à priori* [4]. C'est la distinction admise par tous les philosophes, quelque différence que l'on trouve d'ailleurs dans l'explication

[1] *Opera*, etc., traduction de Born, t. II.
[2] *Ibid.*, t. III.
[3] *Raison pure*, p. 1re.
[4] *Ibid.*, p. 2.

Digitized by Google

qu'ils ont donnée de ces deux espèces de connaissances. Les connaissances *à priori*, nécessaires, universelles, que les autres philosophes ont appelées *idées nécessaires*, Kant les appelle des *concepts*. Il en distingue de deux sortes : les uns sont *analytiques*, c'est-à-dire déduits; les autres *synthétiques*, mais *spontanés*, ou, comme parle Kant, dus à une *anticipation* de la raison, *ex anticipatione* [1], laquelle prévient, sinon toute expérience, au moins toute expérience relative à ces concepts.

Il y a aussi trois sortes de jugements : les jugements *analytiques*, c'est-à-dire ceux dont l'attribut, que Kant appelle *prédicat*, est compris dans le sujet; les jugements *synthétiques*, mais *empiriques*, c'est-à-dire ceux dont le *prédicat* ajoute au sujet un élément nouveau, mais constamment donné par l'expérience; et enfin les jugements *synthétiques non empiriques* ou *à priori*, qui ne diffèrent de ceux-ci qu'en ce que le prédicat est un concept *à priori*, et de ceux-là qu'en ce que ce concept n'est pas compris dans le concept du sujet ni donnée par lui. Les jugements *empiriques* ou *à posteriori* sont tous synthétiques; les jugements *à priori* sont tous analytiques ou synthétiques *ex anticipatione*; et cette classification repose sur ces données que tout jugement est ou *à priori*, ou *à posteriori*; *synthétique* ou *analytique* [2].

1° Or, d'après Kant, il ne faut pas demander la notion du devoir à l'expérience : ce serait donner gain de cause aux ennemis de la moralité. Le devoir ne se fonde point sur les données de l'expérience, mais sur les idées absolues de la Raison, sur les concepts *purs*, *à priori*, ou *ex anticipatione*, fruits nécessaires de la raison *anticipant* sur l'expérience et devançant tous ses enseignements. Le devoir est donc un concept *à priori*, un concept de la *Raison pure* [3], laquelle n'est pas seulement théorique, mais devient par là même une *faculté pratique*, et se divise par conséquent en raison pure *théorique* et raison pure *pratique*.

Nous n'abaisserons pas une étude morale au niveau d'une étude d'idéologie; et nous laisserons aux psychologues le soin d'apprécier cette théorie des idées pures et sans aucun autre principe que l'énergie native de la Raison, que l'*anticipation* de cette faculté tirant d'elle-même ses produits et ne les tirant que de là. Y a-t-il ou n'y a-t-il point de jugement synthétique *à*

[1] *Raison pure*, p. 4-10.
[2] *Ibid.*, p. 4 et 9.
[3] *Critique de la Raison pratique*, t. III, p. 8, 9, 10, 11 et 21. — *Métaphys. des mœurs*, t. II, p. 256 à 258, et 278 à 281.


Digitized by Google

priori? C'est une question que nous abandonnons encore à la psychologie, et qui n'est qu'indirectement du domaine de la morale [1]. Suivons plutôt le fil de la théorie kantienne.

Le devoir est donc un concept de la Raison *pure*, et non un concept produit en nous par l'expérience. Voici les preuves de ce point : la valeur morale d'une action ne saurait être indépendante de l'intention ou du motif qui nous porte à l'accomplir ; elle se tire tout entière de ce qu'elle est faite *propter officium*, et non de toute autre fin quelconque, qui ne peut jamais avoir aucune valeur absolue [2]. Or, l'expérience ne peut nous instruire de l'intention qui a dicté telle ou telle action ; elle ne peut nous apprendre si elle a été faite ou non *propter officium* [3]. — Le devoir, d'ailleurs, n'est pas borné à tel ou tel individu, il n'est pas même borné à l'homme ; mais il s'étend à *toutes* les natures raisonnables, il est *universel*. Il n'est pas fortuit ni fondé sur des exceptions, il est *absolument nécessaire*. L'expérience ne peut rendre compte ni de cette universalité ni de cette nécessité qui forment le caractère *apodictique* de toute loi [4]. — Pour tirer la moralité de l'expérience, il faut un type auquel on puisse comparer chaque action soumise à notre jugement. Sera-ce l'expérience qui nous fournira ce type? Elle ne nous offre que des exemples qui ont tous besoin d'être appréciés, loin de servir de règle d'appréciation [5]. L'expérience est donc à jamais exilée de la morale; mais l'expérience exclue, il ne reste plus que la Raison pure, puisque les enseignements du sens intime, de la conscience morale, de la sympathie, du sens moral, de la perception, ne se distinguent pas de l'expérience, et comme parle Kant, de *l'usage*, *usu et experientia*.

2° Mais qu'est-ce que le devoir aux yeux de la Raison pure?

« Au point de vue de la loi, la Raison n'emploie et ne met en » exercice qu'une faculté, la volonté... « Si la Raison détermine *nécessairement* la volonté, les actions qu'elle porte à réaliser, déjà *nécessaires objectivement*, c'est-à-dire ordonnées par la loi, le deviennent *subjectivement*, c'est-à-dire sont aussi ordonnées par la conscience, et lient notre liberté... La représentation d'un principe objectif d'action, en tant qu'il *contraint* la volonté

[1] Voyez Rosmini, *Nouvel essai sur l'origine des idées*. — Balmès, *Phil. fondamentale*.

[2] *Métaph. des mœurs*, t. II, p. 267-271.

[3] *Ibid.*, p. 278-279.

[4] *Ibid.*, p. 280.

[5] *Ibid.*, p. 280, 281 et 282 en note.

Digitized by Google

s'appelle *précepte*, et la formule du précepte, *impératif*... [1]. Tout impératif s'énonce par le mot *devoir* et indique l'*affection d'une loi objective rationnelle sur la volonté, par sa nature subjective, sans qu'elle soit pourtant encore déterminée nécessairement*, c'est-à-dire l'obligation imposée à notre activité par une loi supérieure. Il y a deux sortes d'*impératifs*, et par conséquent de *devoirs* : l'impératif *hypothétique*, qui indique la nécessité d'une action comme moyen nécessaire pour arriver à une fin, et qui engendre le *devoir hypothétique*, lequel n'est autre chose que les *règles de la prudence et celles de l'art* ; l'impératif *catégorique*, qui représente la nécessité d'une action *nécessaire objectivement et en soi* [2]. Cet impératif catégorique n'est donc autre chose que la décision de la Raison pure, mais pratique, nous montrant une action comme nécessaire en soi et d'une nécessité absolue. Or, cet impératif mérite seul le nom de *loi*, car les autres n'emportent qu'une nécessité hypothétique et relative à une fin ; en abandonnant la fin, on se débarrasse du précepte. Il n'en est pas ainsi de l'impératif catégorique, lequel *n'est relatif à aucune fin*, mais est nécessaire en soi, et d'une nécessité absolue [3]. — De cela Kant nous donne une preuve, peu en rapport avec sa méthode ordinaire, mais plus décisive aux yeux du commun des mortels, plongés qu'ils sont dans les illusions de l'empirisme. Quel est, dit-il, la formule de l'impératif catégorique? *Solum age ad eam normam quam simul velle possis legem universalem fieri*, ou, ce qui revient au même : *Sic age, ac si norma actionum tuarum per voluntatem tuam fieri deberet lex naturæ universalis* [4]. Or, parcourons quelques devoirs, et nous verrons s'ils ne rentrent pas sous cette loi générale. C'est ainsi qu'il réprouve l'immoralité du suicide, du vol, de la débauche, de l'égoïsme, puis il conclut : « donc le » devoir, *s'il est un concept ayant force obligatoire*, est unique- » ment contenu dans l'impératif catégorique [5]. »

Voilà donc prouvée l'identité du devoir et de l'impératif catégorique. Il importe maintenant de savoir si cet impératif, ce devoir existe, et quelle est sa raison, quelle est son autorité, quels sont ses fondements? Kant a réservé cette question pour son traité

[1] Je laisse aux lecteurs le soin de juger si ces façons de parler peuvent se concilier avec la liberté.

[2] *Métaph.*, p. 285-294.

[3] *Ibid.*, p. 294 et 271 ; voyez aussi *ibid.*, p. 345.

[4] *Ibid.*, p. 295-296.

[5] *Ibid.*, p. 296 à 300. Remarquez cette condition : *s'il est un concept ayant force obligatoire*.

Digitized by Google

de la *Raison pratique*. Mais avant d'interroger ce dernier ouvrage, il nous faut emprunter encore à la *Métaphysique des mœurs* les conditions du problème.

3° Kant pose ainsi la question de l'existence du devoir[1] : *Est-il une loi nécessaire à chaque nature pour juger ses actions, et qu'on puisse vouloir ériger en règle universelle?* Laissons de côté cette ridicule manie de mettre en question ce qui n'y est pas, ce qui ne peut pas s'y mettre, et passons à l'argumentation de Kant. La voici : pour trancher cette question, dit-il, il n'est que *l'anticipation ;* l'expérience ne peut que nous égarer[2]. Or, si cette loi existe, *elle doit être jointe au concept de la volonté de la nature raisonnable en général*[3]. Kant prouve ce principe très-longuement. Mais pour comprendre cette preuve, il faut ne pas perdre de vue la distinction suivante qui domine toute la morale du philosophe de Kœnigsberg, savoir la distinction de la *loi pratique* et de la *règle pratique*. La loi est *objective*, c'est-à-dire extérieure au sujet; mais pour qu'elle dirige sa vie, il faut qu'elle ait action sur lui, il faut qu'il la prenne pour sa *règle*, qu'elle se subjective en quelque sorte en devenant une règle (*norma*). La règle est donc *subjective*, c'est la volonté se décidant à telle ou telle action, et s'astreignant à telle ou telle ligne de conduite.

Ceci posé, voici la démonstration de Kant :

La volonté se conçoit comme *la faculté de se déterminer conformément à la représentation de certaines lois* (objectives et représentées par la raison). Cette faculté ne se trouve que dans les natures raisonnables. La *raison*, c'est-à-dire le motif où la cause finale qui détermine la volonté, c'est sa *fin ;* si elle est donnée par la seule raison, elle sera valable pour *toute nature*. Au contraire, ce qui rend seulement l'action possible, et dont l'effet porte sur la fin, s'appelle *moyen*. La raison de désirer (*ratio appetendi*), mais subjective, s'appelle *mobile* (*elater*) *;* la raison objective de vouloir, *motif* (*momentum*). Les mobiles n'ont de force que pour le moi, les motifs pour toute nature.... Les *fins* que l'on se propose arbitrairement comme *effets* des actions, sont toutes *relatives*, et par conséquent subjectives, puisqu'elles n'existent que pour le sujet ; elles rentrent donc dans l'ordre des

[1] *Métaph.*, p. 300, 301, 302.

[2] Comme cette anticipation ressemble à l'instinct des écossais, à la spontanéité de M. Cousin, à l'illuminisme de Bœhme, à l'intuition de certains éclectiques ! O plagiaires !

[3] *Métaph.*, p. 302 ; *Necesse erit jàm cum conceptu voluntatis naturæ rationisque generatim conjunctam videri.*

Digitized by Google

impératifs *hypothétiques*: ce sont des *mobiles*. On ne peut donc trouver la raison de l'impératif catégorique que dans quelque chose ayant une *valeur absolue*, et qu'on puisse regarder comme une *fin absolue* aussi (*ut finis per se*) d'une loi déterminée [1]. — *Or, l'homme, et non-seulement lui, mais toute nature raisonnable, sont des fins absolues* (*finis per se*), et non des *moyens*. Car tout ce qui est l'objet des propensions est hypothétique, relatif, pur *mobile*, pure *chose*; et il faut que les êtres raisonnables ou *personnes* soient des fins objectives ayant une valeur absolue, sans quoi tout serait *hypothétique* et par conséquent *fortuit*, et partant il n'y aurait point de suprême principe pratique, point de devoir [2]. Si donc quelque principe suprême doit être l'impératif catégorique, il doit être tel que sa représentation, *fin nécessaire et absolue de chaque nature raisonnable*, devienne et constitue le principe objectif de la volonté, et puisse être érigée en loi pratique universelle. Or, l'homme pense nécessairement son existence, et c'est là le principe *subjectif* des actions humaines. Mais tout être raisonnable en fait de même, et pour la même raison que moi, et laquelle est valable à mes yeux; ce principe *subjectif* est donc aussi *objectif*; il peut donc être le suprême principe d'où dérivent toutes les lois, ou l'impératif pratique dont la formule s'énonce dès lors ainsi : *Sic age, ut humanam naturam, cùm in te, tùm in quovis alio semper simul ut finem, nunquàm solùm ut merum adjumentum usurpes* [3]. Et il en donne la confirmation par l'analyse de la conduite du suicide et du trompeur [4].

C'est donc dans l'analyse du concept de la volonté qu'on doit trouver la *loi universelle*, et c'est dans les termes de la formule précédente, que Kant généralisera encore, qu'elle est exprimée, *si toutefois il existe un impératif catégorique*; car rien jusqu'à présent ne nous en démontre l'existence. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que, d'après cette théorie, la volonté sera le vrai législateur, le véritable auteur de la loi, et devra être considérée dans *chaque nature raisonnable comme le législateur universel*: *Sequitur*, dit Kant, *idea voluntatis cujusque naturæ rationisque ut voluntatis* UNIVERSI LEGISLATORIÆ [5]. D'où il suit qu'elle sera à la fois *sujette et législatrice* : *Igitur voluntas legi haud solùm subjicitur*,

[1] *Métaph.*, p. 303.

[2] *Ibid.*, p. 303, 304. La conclusion est vraie; aussi Kant prouvera-t-il qu'on ne pourra jamais établir de morale, tant que l'on persistera dans cette voie.

[3] *Métaph.*, p. 304-305.

[4] *Ibid.*, p. 305, 306 et 307.

[5] *Ibid.*, p. 307.

Digitized by Google

sed ità subjicitur, ut etiam sit IPSA LEGISLATORIA [1]. Formule qui exclut tout *appât* ou *attrait* (*invitamentum*), tout mobile enfin (*elater et stimulus* [2]), dans la volonté suprême législatrice, car si elle en dépendait, elle aurait besoin d'une autre loi qui astreignît le mobile de l'amour de soi (*invitamentum philautiæ*) à la condition d'une valeur universelle, et par conséquent, elle ne serait plus suprême. « Donc le principe de chaque volonté *humaine* [3], » en tant que *législatrice universelle* par toutes ses *règles*, serait » propre à servir d'impératif catégorique (*c'est-à-dire à expliquer » le devoir que l'on a vu produit par cet impératif*) ; ou plutôt, *s'il » y a un impératif catégorique*, il ne peut commander que d'agir » selon la loi de la *volonté législatoire* ; car c'est alors seulement » que le principe pratique est absolu [4]. »

Ainsi donc l'impératif catégorique, source unique du devoir, n'est autre chose que le principe pratique suprême de la volonté humaine, pour l'homme; et pour chaque nature raisonnable que celui de sa propre volonté, *si toutefois il y a un impératif catégorique*. Ce principe suprême, qui investit la volonté de l'autorité législative, est appelé par Kant le principe de l'*autonomie* de la volonté, mot heureux qui récompense de tout ce dévergondage de néologisme qui fait le principal fonds de la philosophie kantienne. Kant a voulu plus tard identifier ce principe avec la liberté humaine [5]; mais il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour comprendre qu'il y a un abîme entre la liberté sujette aux lois, condition de l'obéissance morale à la loi, et l'indépendance absolue, jointe à l'autorité législative, et au droit de n'obéir qu'à ses propres lois [6].

[1] *Metaphys.*, p. 307.

[2] *Ibid.*, p. 308.

[3] Retenez le mot, il fait voir qu'il ne s'agit pas ici de la volonté divine, comme on pourrait le croire.

[4] Ce paragraphe est trop important pour ne pas être cité : « Ergò principium » cujusque voluntatis humanæ, ut *voluntatis per cunctas normas suas universè* » legislatoriæ, cujus cæteroquin si salva esset, in eo quidem *facilè aptum* foret ad » imperativum categoricum, quod, propter ipsàm legislationis universalis ideam, in » *nullo invitamento constitutum* est, ideoque in cunctis, qui esse possint, impera- » tivis solum potest *absolutum* videri ; vel potiùs, dùm sententiam convertimus, si » imperativus categoricus sit (id est lex cuique voluntati lata naturæ rationisque) » solùm is præcipere potest, ut omnia faciamus ex normâ voluntatis, ut talis, quæ » simul sibi ipsa legislatoria esse proposita posset ; tùm enim solùm principium » practicum imperativumque, cui obsequitur, absolutum est, propterea quòd nul- » lum ei prorsùs subesse fundamento potest *invitamentum* (*Métaph. des mœurs*, » sect. 2, p. 308 du t. II des *Opera*, trad. de Born). »

[5] *Métaph.*, 3e sect., p. 325 et 326.

[6] *Métaph.*, p. 310, 313, 314, 317 et 318.

Digitized by Google

Telles sont les conditions de l'existence de l'impératif catégorique exposées dans la *Métaphysique des mœurs*. Il nous reste à demander à la *Critique de la Raison pratique* les preuves de son existence, c'est-à-dire les preuves du pouvoir législatif de la volonté.

Kant a dit et répété souvent qu'il est impossible, en s'en tenant à la seule analyse des concepts, de prouver l'existence de l'impératif catégorique ou de devoir[1]. Voici donc la démonstration qu'il donne dans ce dernier ouvrage pour établir cette importante vérité.

Le professeur de Kœnigsberg posait tout à l'heure cette question ainsi : *Est-il une loi nécessaire à chaque nature pour juger ses actions, et qu'on puisse ériger en règle universelle*[2]*?* ce qui revenait, selon lui, à demander le suprême principe pratique de la volonté. Maintenant elle nous est présentée sous cette forme : *La Raison pure est-elle propre par* elle seule *à déterminer la volonté, ou paraît-elle astreinte en quelque chose à une condition empirique*[3]*?* L'identité de ces deux questions ne semble guère évidente au premier abord ; cependant elle est réelle dans la théorie kantienne[4]. La Raison est l'œil de la volonté, et celle-ci ne se détermine que d'après les lumières que lui fournit celle-là. Si donc la Raison suffit seule à déterminer la volonté, comme il y a un devoir, et que les impulsions ou les appâts de la sensibilité et de l'amour de soi ne peuvent expliquer la moralité, comme d'ailleurs la loi qui l'engendre doit être prise dans la volonté, il suit que la Raison pure enfantera l'impératif catégorique et donnera la loi cherchée ; autrement il n'y aurait pas de devoir. Il est facile de voir que la solution désirée est contenue dans les conditions du problème, et qu'il ne sera pas difficile de la trouver. Car qui prétendra jamais que la Raison est impuissante à déterminer par elle-même, et par elle seule, la volonté à l'action[5]? Kant n'avait pas même besoin de se tourmenter pour prouver un fait d'une telle évidence. Ce qu'il de-

[1] *Métaph.*, p. 318, 324, 225 et 326.

[2] *Ibid.*, p. 300 à 302.

[3] *Critique de la Raison pratique*, p. 1re.

[4] Pour être juste, il faut dire à quelles conditions : c'est à la condition de supposer toujours la vérité de sa théorie, vérité cependant en question ici.

[5] Il est vrai, Kant veut exclure ici l'influence d'un motif étranger ; mais il ne prétend pas cependant exclure toute fin quelconque, il n'en veut qu'aux *mobiles*, et non aux *fins* déterminées et révélées par la Raison ; or il est clair que la Raison, en nous découvrant ces fins, peut nous déterminer.



vait prouver, c'est que ce fait enfante une *véritable obligation morale*, c'est qu'elle est la seule loi obligatoire, c'est que la Raison a le *droit* de s'imposer de la sorte à la volonté en vertu de sa *propre autorité et sans le commandement d'un législateur suprême*. Nous montrerons plus loin que Kant n'a pas établi ce point important. En attendant, voici de quelle façon il développe sa démonstration :

« Un *décret* est un énoncé, un jugement pratique contenant » une *détermination universelle* de la volonté (*c'est-à-dire une rè- » gle générale selon laquelle la volonté peut ou doit se déterminer*), » et comprenant sous soi plusieurs règles pratiques.... On l'ap- » pelle *subjectif* ou *loi privée* quand il n'est envisagé que comme » ayant une valeur spéciale pour la volonté du sujet; et *loi pra- » tique*, quand on le considère comme *objectif*, c'est-à-dire » comme ayant autorité sur la volonté de toute nature raison- » nable[1]. » La loi est donc un décret ayant une *valeur universelle* : c'est le même principe que celui de la *Métaphysique des mœurs*. — Que si la Raison pure contient en soi une *causalité pratique*, c'est-à-dire propre à déterminer la volonté, il y aura des lois pratiques[2]; car les décrets de la Raison pure sont tous nécessaires et universels[3]; mais si cette causalité n'existe pas, il n'y aura que des lois privées, qui n'ont rien de commun avec la morale[4]. — « Toute règle pratique est *impérative*, et a pour » caractère le *devoir* (*cujus nota est debere*), lequel indique la » nécessité (*coactionem*) objective de l'action, et montre que » l'action, si la Raison déterminait seule la volonté, arriverait » selon cette règle. » Les lois privées ne peuvent avoir ce caractère. Or, il y a deux sortes d'*impératifs* : l'un *hypothétique*, l'autre *catégorique*. Ce dernier seul est une *loi*, les autres ne sont que des *prescriptions*[5], parce qu'elles s'appuient sur l'appétit qui n'a aucun caractère de nécessité. Les lois doivent donc déterminer la volonté, *en tant que volonté*, et sans aucun mélange de condition sensible (*ut voluntatem determinent idoneè quà voluntatem*[6]). — Donc tous les principes pratiques qui prennent une *chose*, sujette de l'appétit, comme raison de la détermination de

[1] *Critique de la Raison pratique*, p. 5. — On sait que le mot *sujet* dans la philosophie kantienne, veut dire *moi*; le *sujet*, c'est donc le *moi*.

[2] *Ibid.*, p. 5.

[3] *Critique de la Raison pure*, p. 3, 4 et 5.

[4] *Raison pratique*, p. 5 et 6.

[5] *Ibid.*, p. 6 et 7 ; voyez aussi *Métaph.*, ubi suprà.

[6] *Raison pratique*, p. 7.

Digitized by Google

la volonté, sont tous *empiriques*, et ne peuvent être des lois pratiques, parce qu'ils ne peuvent avoir aucune nécessité ni être connus *à priori* (1er théorème). — De plus, tous ces principes sont du même genre, et des subdivisions de l'amour de soi et de son bonheur (2e théorème); et les plaisirs de l'esprit ne sont pas d'une autre condition que ceux du corps, parce qu'ils sont toujours des plaisirs, et, par suite, inaptes à toute moralité. Il en est de même, et pour les mêmes raisons, du bonheur[1]. Ce n'est donc point par la *matière*, comme parle Kant, c'est-à dire par l'*objet* dont on désire l'existence, mais par la seule *forme* que la loi ou les principes pratiques contiennent la raison de la détermination de la volonté, et si la nature raisonnable doit concevoir ses lois subjectives comme lois pratiques universelles, ce n'est qu'à la condition de les concevoir comme principes formels (3e théorème), parce que toute matière (ou toute chose proposée à la volonté), une fois supprimée, il ne reste plus que la *forme* de la législation universelle[2], c'est-à-dire il ne reste plus que l'*universalité*, qui est le caractère et la forme de toute loi. Toute loi subjective ne peut donc devenir une loi pratique qu'autant qu'elle peut devenir une loi universelle[3].

Ainsi voilà déjà un premier point établi, savoir que la Raison, indépendamment de tout principe matériel, peut agir sur la volonté, et est propre de soi à devenir une loi pratique. Il ne s'agit plus que de savoir si la volonté est propre à recevoir son action, et de formuler cette loi.

Or, la volonté est *libre*, c'est-à-dire propre à être déterminée par la Raison pure. Car « la seule forme de la loi n'étant susceptible d'être représentée que par la Raison, et par conséquent n'étant point accessible aux sens, sa représentation diffère de toutes les causes déterminantes des événements; et, comme seule elle peut être la loi de la volonté, il est de toute nécessité de penser la volonté comme entièrement *libre de la loi naturelle des phénomènes*, ce qui est la *liberté* au sens le plus strict, c'est-à-dire au sens transcendental[4]. » De même si on supposait la volonté libre, on démontrerait que la *forme* seule de la législation, c'est-à-dire de son universalité, peut servir de loi pratique. C'est là l'*autonomie* de la volonté, le seul

[1] *Raison pratique*, p. 8, 9. 10, 11, 12, 13 et 14.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 15, 16 et 17.
[4] *Ibid.*, p. 17, *Métaph.*, p. 324 à 327.

Digitized by Google

principe de toutes les lois morales, puisque tout le reste ne peut engendrer d'obligation[1].

Ainsi on arrive à cette formule, *loi constitutive*, dit Kant, *de la Raison pure pratique. Sic age, ut lex subjectiva voluntatis tuæ semper possit simul quà principium valere legislationis universalis*[2].

Cette loi ne ressemble point aux lois géométriques, qui ne sont des lois pratiques que sous une condition dépendante de la volonté. Mais la loi morale prononce absolument qu'il faut nécessairement agir, et agir de telle manière : elle est donc une règle pratique absolue, un jugement catégorique, *ex anticipatione*, qui détermine la volonté[3].

La conséquence de tout ceci, c'est que *la Raison pure est seule pratique par soi, et qu'elle porte une loi universelle que nous appelons la* loi des mœurs[4]. Et la Raison est par conséquent *législatoire*. Cette loi embrasse toutes les natures raisonnables, même l'Infini, comme suprême intelligence. Quant aux intelligences finies, elle se voit dans l'*impératif catégorique*, et la volonté est, à son égard, dans cette dépendance qu'on appelle *obligation*, laquelle dénote *coaction*, mais par la Raison seule, et constitue le *devoir*, ainsi nommé à cause de la répression par la volonté des affections et désirs sensibles[5].

Résumons cette longue et prolixe démonstration. L'homme a le concept de la loi morale; ce concept ne peut pas être vide : la loi morale doit donc exister. Or, cette loi doit être nécessaire et universelle de sa nature; on ne doit donc pas la demander à l'expérience, mais à la Raison pure. Destinée à guider la volonté, elle doit lui être unie; et comme la Raison est le flambeau de la volonté, et la seule source des décrets *à priori*, elle doit être donnée par la Raison. La Raison doit donc être pratique, et pouvoir déterminer la volonté. — Voilà, sauf erreur, tout ce que veut dire ce fatras que nous avons énormément abrégé, et qui l'a été trop peu encore; mais il fallait bien mettre le lecteur en état de juger de la valeur philosophique du philosophe allemand.

Du reste, il paraît que Kant n'était pas non plus très-satisfait

[1] *Ibid.*, p. 17 et 18, 22 et 23.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 19-20.
[4] *Ibid.*, p. 21.
[5] *Ibid.*, p. 21-22.

Digitized by Google

de sa démonstration; car il nous dit lui-même qu'il faut considérer la loi morale seulement comme un « *fait de la Raison pure*[1], dont nous avons une conscience non pas expérimen- » tale, mais *ex anticipatione*, qui nous en fait *apodictiquement* » certains; » d'où il conclut que *la réalité objective de la loi morale, quoique la raison contemplative y apporte tous ses soins et emprunte encore le secours de l'expérience, ne peut cependant être prouvée par aucune déduction*; mais qu'elle triomphe cependant de tous les doutes et se soutient par elle-même, *nihilominus tamen per se ipsa consistit*[2].

4° Du moins, cette longue exposition aura l'avantage de nous faire connaître quel est le principe de l'obligation de la loi morale, selon Kant. On voit que c'est là Raison et la Raison seule *proximè legislatoria*, dit-il. Nous venons de voir comment il expose cette théorie : il est inutile d'y revenir. Nous allons passer maintenant aux questions suivantes : 1° Comment connaît-on la loi morale? 2° Comment apprécie-t-on nos actions? 3° Comment peut-elle agir sur la volonté et la déterminer? 4° Quel est le principe de distinction du bien et du mal? 5° Du bonheur dans son rapport avec la moralité. 6° Comment l'impératif catégorique est-il possible? Mais ces questions feront l'objet du chapitre suivant.

L'abbé BIDARD.

Droits de l'Église.

EXAMEN DES PRINCIPES DE POTHIER

SUR

LA COMPÉTENCE DES DEUX PUISSANCES

Relativement au Mariage.

Troisième article[3].

ARTICLE V.

Empêchement que forment les vœux solennels.

Pothier reconnaît que cet empêchement n'est ni de droit naturel ni de droit divin, mais de discipline ecclésiastique, il n'était pas établi non plus par la loi romaine. Voilà donc un point sur lequel la loi de l'Église s'écartait de la loi romaine; voilà

[1] *Ibid.*, p. 19, 20, 21, 38 et 39.

[2] *Ibid.*, p. 39.

[3] Voir le 2e art. au numéro précédent, ci-dessus, p. 44.

un empêchement établi par l'Église, l'Église possède donc un véritable pouvoir législatif sur le mariage. Comment échapper à cette conséquence? Voici comment Pothier tache de l'éluder :

« Cet empêchement, dit-il n'a pas été toujours dirimant, il est » vrai que le mariage a toujours été défendu dans l'Église aux » personnes consacrées à Dieu par des vœux, mais cette défense » ne formait qu'un empêchement prohibitif; ni la puissance sécu- » lière, ni l'Église pendant plusieurs siècles n'en avaient fait un » empêchement dirimant; c'est vers le 10e siècle que l'on com- » mença à regarder, au moins dans quelques provinces, le vœu » de religion comme empêchement dirimant de mariage. »

J'accorde pour le moment que cet empêchement n'a pas été dirimant jusqu'au 10e siècle, toujours est-il qu'il était prohibant, qu'il était de discipline ecclésiastique. Cet aveu est précieux : par là, Pothier reconnaît à l'Église le pouvoir législatif des empêchements prohibants. Je tire de cet aveu des conséquences qui ruinent son système.

L'Église peut mettre au mariage des empêchements prohibants, c'est-à-dire des empêchements que la nature et l'Evangile n'y ont pas mis; donc ce contrat n'est pas purement civil : il faut nécessairement qu'il appartienne à l'ordre spirituel : autrement l'Église ne pourrait le diriger que dans le for intérieur de la conscience et par l'intimation des lois naturelles et divines. Conçoit-on par exemple que l'Église puisse défendre à un mari de vendre sa maison aux parents de sa femme jusqu'au quatrième dègré, à un parrain de tirer une lettre de change sur la marraine qui a tenu avec lui un enfant sur les fonds de baptême, au chrétien, de vendre ou d'acheter des terres durant le cours de l'Avent et du Carême. Si elle s'avisait de publier des lois semblables, personne qui ne dise qu'elle les a faites sans raison et sans pouvoir : sans raison, parce qu'elles ne sont pas raisonnables; sans pouvoir, parce qu'elle n'en a aucun sur les contrats purement civils. Le seul fait des lois prohibitives que l'Eglise a eu droit de faire sur le mariage est une démonstration que ce contrat, spirituel ou mixte, appartient au for de l'Eglise, et dès lors quel droit avez-vous de restreindre ce pouvoir, de refuser qu'il s'étende aux empêchements dirimants?

Jusqu'ici on avait cru qu'une puissance souveraine et indépendante, tant qu'elle dispose des objets de son ressort, ne connaissait d'autres bornes que l'équité et le bien public dans les lois qu'elle fait et les peines qu'elle y ajoute, je ne vois rien de plus

Digitized by Google

incohérent que les idées des adversaires sur ce point. Le mariage est un objet religieux, l'Eglise peut le soumettre à ses lois, y faire, à peine d'excommunication, de pénitence canonique, de séparation *à toro*, tous les règlements qu'elle jugera convenables à l'honneur du sacrement et au bien spirituel des âmes. Mais il faut bien qu'elle se garde d'en venir jusqu'à annuler le mariage, c'est-à-dire que son glaive peut frapper sur cette matière, mais jusqu'à une certaine profondeur; jamais jusqu'à la racine du mal, jamais jusqu'à la nullité de l'acte fait en contravention à ses lois. Tout cela est inconséquent, peu suivi, et d'une incohérence qui paraît par le dilemme suivant : ou le mariage est un contrat purement civil, et alors d'où peut venir à l'Eglise, sur ce contrat, son pouvoir des empêchements prohibants? ou bien il est spirituel ou mixte, et dans ce cas, pourquoi lui refusez-vous le pouvoir des empêchements dirimants? Ignorez-vous qu'en matière de contrat, et surtout de contrat indissoluble, la peine de nullité est souvent la seule capable de réprimer les abus? Vous aurez beau défendre les mariages sous peine d'excommunication, de censure. Marions-nous, dira la passion; l'excommunication s'en va et le mariage reste, et le vice n'est pas réprimé tant que le mariage n'est pas annulé, et ces bornes mises à la puissance souveraine de l'Eglise sur le mariage sont désavouées par la raison, par la foi et par la saine politique [1]. »

Mais est-il bien vrai que l'Eglise n'ait pas le pouvoir législatif des empêchements dirimants? Elle l'a exercé au 10e siècle, de l'aveu de Pothier : elle le possédait donc auparavant, car comment l'aurait-elle eu à cette époque, si elle ne l'avait pas reçu de Jésus-Christ, s'il ne résultait pas de la nature du contrat de mariage? Est-il bien vrai, en particulier, que l'empêchement du vœu solennel n'ait commencé à être dirimant qu'au 10e siècle?

Van Espen soutient, comme Pothier, que les mariages contractés par les vierges consacrées à Dieu n'étaient pas annulés par les canons dans les premiers siècles de l'Eglise, et qu'on n'y connaissait pas la distinction reçue beaucoup plus tard entre les vœux simples et les vœux solennels.

Nous conviendrons volontiers que ces termes étaient inconnus aux conciles et aux Pères des premiers siècles; mais il est certain qu'ils ont distingué de bonne heure ces deux sortes d'engagements. Le pape saint Sirice, mort en 398, accuse d'inceste et d'adultère la vierge voilée, qui a fait profession publique de

[1] *Examen du pouvoir législatif de l'Eglise sur le mariage*, p. 57-59.

Digitized by Google

virginité en présence du prêtre qui l'a bénite par ses prières, et qui viole son engagement, soit en secret, soit en donnant publiquement le nom de mari à un adultère, et en faisant ainsi des membres de Jésus-Christ les membres d'une prostituée. Il ne pouvait déclarer plus énergiquement la nullité de ce mariage. Mais quant à la vierge qui s'était donnée à Dieu en secret, et n'avait pas fait profession publique de virginité, il lui reproche seulement d'avoir contracté un mariage furtif[1].

Saint Innocent Ier enseigne la même doctrine dans son épître à Vicrice de Rouen. Il défend d'imposer la pénitence à une vierge qui a été voilée par le prêtre et qui s'est mariée, jusqu'à ce que son prétendu mari soit décédé, et il déclare qu'on doit la juger plus coupable que les femmes qui, du vivant de leur mari légitime, épousent un autre homme : mais au chapitre suivant il ordonne qu'on impose seulement une pénitence d'un temps limité aux vierges qui, n'ayant pas été voilées publiquement, avaient promis de vivre dans l'état de virginité[2].

Van Espen a tronqué ce passage.

Le premier concile de Tolède, tenu en 400, ordonne qu'on n'admette pas dans l'Eglise la vierge qui a été corrompue, jusqu'à ce qu'elle ait cessé de pécher. Il excommunie également son corrupteur, et ajoute : Celle qui s'est mariée, ne doit pas être admise à la pénitence, à moins que du vivant de son mari, ou qu'après sa mort elle n'ait commencé à vivre chastement. Donc les pères de ce concile regardaient ce mariage comme nul et n'avaient aucun égard aux droits du prétendu mari.

Le second concile d'Orléans, tenu en 533, excommunie les diaconesses qui se sont mariées et ne donne à ce mariage que le nom de *contubernium*, qu'elles doivent rompre avant d'être admises à la pénitence canonique[3].

Le cinquième concile de Paris, tenu en 615, ordonne que les veuves et les vierges qui oseraient contracter mariage malgré les statuts des Pères et des conciles, soient excommuniées jusqu'à ce qu'elles soient rentrées dans le devoir, *quousque quod illicite perpetraverunt, emendant*[4]. Les Pères du concile de Fréjus en 791, exigent que les vierges consacrées à Dieu qui se sont mariées, soient séparées de leurs conjoints et fassent pénitence toute leur vie[5].

[1] *Epist.* x, cap. I, apud Constant, *Epist. romanorum Pontific.*, coll. 688 ; dans la *Patr.* de Migne, t. XIII, p. 1182.
[2] *Conc.*, t. II, coll. 1252.
[3] *Can.* XVII, t. IV, *Conc.*, coll. 1782.
[4] *Can.* XIII, t. V, *Conc.*, coll. 1652.
[5] *Conc.*, t. VII, coll. 1006.

Digitized by Google

Pothier, d'après Van Espen, s'appuie de l'autorité de saint Augustin. Mais dans le passage qu'il cite, ce Père ne parle que des vierges qui n'avaient pas été publiquement voilées; l'ancienne discipline des Églises d'Afrique, à cet égard, est assez bien prouvée par le 104e canon du quatrième concile de Carthage tenu en 398, dont saint Augustin faisait partie. Les Pères y excommunient la vierge qui, étant solennellement consacrée à Dieu, *sub testimonio episcopi et Ecclesiæ*, a contracté mariage : ils la condamnent comme plus criminelle que la femme mariée.

Le 52e canon du quatrième concile de Tolède, tenu en 633, semble indiquer que les évêques regardaient le mariage contracté par un moine comme nul, puisqu'il ordonne que ce moine sera ramené dans un monastère pour être soumis à une pénitence.

Dans le 6e canon du concile de Chalcédoine, dans la réponse de saint Léon à l'article 14 de la consultation de Rustique, évêque de Narbonne, dans la réponse faite par le pape Étienne II aux Français en 754, il n'est question que du vœu simple. *Si qua virgo se dedicavit Deo*, dit le canon de Chalcédoine; *propositum monachi proprio arbitrio susceptum*, porte la réponse de saint Léon. Dans la sienne, Étienne II rappelle le 6e canon du concile de Chalcédoine; l'article 18 du Pénitentiel de Théodore de Cantorbéry peut très-bien s'entendre d'un vœu simple : *si quis maritus votum Domino habet virginitatis*, ainsi que l'a fait Gratien.

Pothier dit que le chapitre 28 du concile de Tribur, tenu en 895, peut être entendu d'une simple séparation d'habitation; il est vrai que ce concile ne déclare pas expressément que le mariage d'une personne engagée par des vœux solennels est nul, mais il suppose implicitement et nécessairement cette nullité, car il ordonne que l'homme et la femme soient séparés complétement de manière qu'ils n'habitent plus sous le même toit; or un mariage valable produit des devoirs dont des évêques catholiques n'auraient pas défendu l'accomplissement.

Selon notre auteur, c'est seulement vers le 10e siècle que l'on commença à regarder, au moins dans quelques provinces, le vœu de religion comme un empêchement dirimant de mariage. Le concile de Trosli, tenu en 909, est formel; il est dit au chapitre 8 : *Interdicimus ut nullus Deo devotam virginem sub reli-*

Digitized by Google

gionis habitu consistentem, sive viduitatis continentiam professam, illicito connubio aut vi, aut consensu accipiat conjugem, quia nec verum poterit esse conjugium, quod a meliori proposito ad deterius, et sub falso nomine culpâ, incestuosâ pollutione et fornicationis immunditiâ perpetratur.

Le concile ne pouvait pas dire en termes plus formels, ajoute Pothier, que le vœu de religion doit être réputé un empêchement dirimant, qu'en disant que le mariage contracté par une religieuse n'est pas un vrai mariage, *nec verum poterit esse conjugium*, et que ce crime sous un faux nom de mariage est une union incestueuse et une fornication : *et sub falso nomine culpâ incestuosâ pollutione et fornicationis immunditiâ perpetratur.*

Pothier voit un empêchement dirimant dans ce canon, et il ne veut pas en voir un dans l'épître du pape Sirice : les expressions du Pape ne sont pas moins énergiques que celles du concile :

Si *virgo velata jam Christo, quæ integritatem publico testimonio professa, a sacerdote prece fusâ, benedictionis velamen accepit, sive* incestum *commiserit furtim, seu volens* crimen *protegere,* adultero mariti nomen *imposuit, tollens membra Christi, faciens membra meretricis,* etc.

Comme le concile, le Pape qualifie d'inceste le commerce furtif de la vierge avec un homme. A-t-elle voulu couvrir son crime? l'homme à qui elle a donné le nom de mari, n'est en réalité qu'un adultère.

Le Pape ne pouvait dire, en termes plus formels, que le mariage est nul, que le vœu de religion est un empêchement dirimant.

Enfin le premier concile de Latran, tenu en 1122, can. 21, dit : *Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere, seu matrimonia contrahere penitùs interdicimus; contracta quoque matrimonia ab ejusmodi personis disjungi et personas ad pœnitentiam debere redigi juxta sacrorum canonum definitionem, judicamus.*

Le concile n'établit pas une disposition nouvelle en ordonnant que ces mariages soient dissous, il se conforme aux prescriptions des sacrés canons.

Cette nullité a été prononcée de nouveau par le second concile de Latran, tenu en 1139. Cette discipline a été confirmée par le concile de Trente, can. 9, sess. 24.

Je crois avoir prouvé que depuis le pape saint Sirice, qui gou-

Digitized by Google

verna l'Eglise à la fin du 4[e] siècle, le vœu solennel de religion a toujours été un empêchement dirimant de mariage et que cet empêchement est de discipline ecclésiastique.

ARTICLE VI.

De l'empêchement qui résulte des ordres sacrés.

Pothier, Van Espen et plusieurs autres canonistes prétendent que pendant bien des siècles cet empêchement n'a été que prohibitif et qu'il n'est devenu dirimant que vers la fin du 11[e] siècle. C'est aussi l'opinion de quelques théologiens estimables. Elle est fondée sur la loi 45, *cod.*, émanée de Justinien. Cet empereur commence par dire que la seule peine de ce crime consiste dans la perte du sacerdoce, puis il confirme sur ce point la disposition des canons, et il ordonne que les enfants nés ou à naître de ces unions coupables ne seront pas légitimes. Cependant trois siècles auparavant saint Basile avait annulé les mariages contractés par les prêtres, diacres et sous-diacres : *Canonicorum fornicatio pro matrimonio non reputetur, sed eorum conjunctio omninò divertatur* ; c'est le 6[e] canon de la lettre de saint Basile à Amphiloque. *Canonicos*, remarque Balsamon dans son commentaire, *eos dicit clericos scilicet, monachos, monachas et quæ virginitatem professæ sunt*. Balsamon fait aussi remarquer qu'à cette époque les lois romaines n'annulaient pas ces mariages.

Denis Godefroy, en une de ses notes, pense que Justinien a abrogé par la suite la peine de nullité de ces mariages, car par une de ses nouvelles constitutions il se borne à prononcer contre les personnes engagées dans les ordres sacrés qui se marient depuis leur ordination, la peine de la déposition de leur ordre. Mais en 692, le concile *in Trullo*, autrement appelé *quini-sextum*, n'en décida pas moins en législateur suprême que le mariage du prêtre qui aurait épousé une veuve avant de recevoir les ordres ou qui se serait marié après son ordination, serait annulé et dissous, *nefario videlicet dissoluto conjugio*. Balsamon remarque que les prêtres déposés à cause de leur incontinence, pouvaient, à la faveur d'une loi civile qu'il cite, donner ensuite à leur commerce sacrilége, la forme et les effets d'un mariage légal, mais que l'Eglise ne le souffrait pas. Cette union doit être dissoute, dit-il, et les deux conjoints doivent être séparés, *eorum conjunctio est omninò separanda et a se invicem sejungenda* [1]. On ne leur permet pas de demeurer dans le crime, *quibus non est peccare per-*

[1] *Epist.* II, ad Recluc. rothom.

Digitized by Google

missum post ecclesiasticæ dignitatis amissionem [1]. Ici donc l'Eglise dépose tout à la fois le prêtre et annule le mariage qu'il prétend contracter après sa déposition à la faveur des lois civiles.

Plusieurs théologiens prétendent que la même règle était suivie en Occident; ils citent à l'appui de leur opinion les épîtres des papes Innocent Ier, Léon le Grand, le second concile de Tours, canon 15e, celui de Mâcon, canon 12e.

Ces faits parurent si évidents à M. A. de Dominis, qu'il a été forcé de reconnaître que l'Eglise seule a établi les empêchements de parenté spirituelle à l'occasion du baptême, de l'ordre sacré et des vœux solennels. *Lex sola ecclesiastica impedimentum posuit cognationem spiritualem occasione baptismi, ordinem sacrum, et vota solemnia* [2].

DELAHAYE,
Juge au tribunal de la Seine.

Enseignement de l'Eglise.

MANDEMENT

DE MGR L'ÉVÊQUE DE SAINT-CLAUDE

SUR L'ÉDUCATION.

Tout le monde convient de l'importance ou plutôt de la nécessité de l'éducation. Mais deux systèmes complétement opposés partagent les meilleurs esprits sur les principes qui doivent y présider; deux méthodes sont en présence : la méthode philosophique et la méthode catholique ou traditionnelle. La méthode philosophique prétend que l'homme apporte en naissant des idées innées, des germes, une aptitude, tels qu'ils n'y a qu'à laisser faire et à laisser aller, et que de la sorte, et par le simple développement de ses forces physiques, l'enfant acquerra toutes les idées nécessaires sur Dieu, sur ses devoirs, sur ses croyances.

L'autre système prétend au contraire que l'homme n'a aucune idée innée, qu'il a bien l'aptitude d'avoir toutes les notions de dogme et de morale nécessaires à son salut, mais à condition qu'on les lui enseignera ; c'est la méthode *traditionnelle*.

Il semble que tout homme raisonnable, et à plus forte raison tout chrétien, tout prêtre ne devrait pas hésiter entre ces deux méthodes; et cependant, il n'en est pas ainsi, et il se forme sous nos yeux une école de catholiques prêtres et religieux qui veulent défendre la méthode philosophique.

Mais heureusement un grand nombre d'esprits élevés, ceux-là surtout qui ont le droit et le devoir de diriger les esprits, interviennent peu à peu dans ces graves

[1] *Epist.* v, cap. IV.
[2] *De repub. eccl.*, n° 67.

Digitized by Google

questions. Aussi nous ne doutons pas que nos lecteurs ne lisent avec fruit et satisfaction le beau mandement que Mgr Mabile, évêque de Saint-Claude, vient de publier sur cette matière. Ses principes sont diamétralement opposés à ceux de la plupart des philosophies enseignées dans nos maisons. Au lieu des idées innées, de la formation des notions de dogme et de morale, par voie de développement, Mgr Mabile dit clairement : « L'homme a été instruit de Dieu, dès le principe, sur ce » qu'il devait croire et sur ce qu'il devait faire, et cet enseignement s'est perpétué plus » ou moins fidèlement, par tradition, chez ses descendants. »

Ces principes constituent la philosophie traditionaliste en opposition à la philosophie rationaliste ; ils sont clairs, appuyés sur les faits, et ils prévaudront. Voici les paroles de Mgr Mabile. A. B.

« L'homme, image de Dieu, l'homme est une noble créature. Son âme, ses facultés, sa destination le rendent infiniment supérieur à tout ce qui n'est que matière. Mais il faut que la main qui lui a donné l'être, lui donne encore l'intelligence ou la vie spirituelle [1]. Tel est, dans le sens le plus général, l'objet de l'éducation. Il ne suffit pas que les éléments existent; il faut que l'esprit de Dieu les combine, les arrange, les soumette à des lois régulières et harmonieuses, pour en composer ce *tout* magnifique que nous appelons l'Univers, et que nous contemplons avec admiration. L'homme est un petit univers. Avant l'éducation, il est à l'état d'une terre *informe et toute nue* [2]; avec l'éducation, par l'éducation, il devient un monde bien ordonné, une terre délicieuse qui, sous l'influence d'un beau soleil, se couvre de fleurs et de fruits.

» L'éducation étant, dans son principe, une œuvre de révélation et d'autorité, il s'en suit nécessairement que Dieu a été lui-même le premier maître, le premier instituteur du genre humain. Dieu seul a pu créer; Dieu seul a pu poser d'une manière certaine les bases, les éléments, les conditions, les lois, le but d'une science qui embrasse dans l'homme, le corps et l'âme, toutes les puissances du corps et de l'âme. *C'est de la bouche de Dieu, que nos premiers parents apprennent ce qu'ils sont obligés de croire et de faire pour vivre et pour arriver à leur fin.* Coupables et malheureux, ils sentent vivement le prix de ce qu'ils ont perdu par leur désobéissance. Leurs yeux se sont appesantis; la vérité leur apparaît sous des nuages; ils ne la saisissent plus qu'avec peine. L'éducation va se modifier profondément : elle sera pour l'homme, désormais, une œuvre laborieuse, une œuvre d'expiation et de réhabilitation.

» C'est au foyer divin, que les patriarches puisent tout ce qui

[1] *Ps.* CXVIII, 73.
[2] *Gen.* I, 2.

leur est nécessaire, et tout ce qui est nécessaire aux familles et aux tribus à la tête desquelles ils sont placés. De temps en temps, de nouvelles manifestations d'en haut viennent entretenir la vie intellectuelle et morale, au sein de l'humanité. *Tout se conserve par voie de tradition.* Les anciens redisent à la génération qui s'élève, ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont entendu[1]; ils lui transmettent fidèlement le dépôt sacré. Malgré l'erreur, malgré les ténèbres qui règnent partout, et qu'une épouvantable dégradation épaissit chaque jour de plus en plus, la lumière, fondement de l'éducation, principe de salut, reste dans le monde; elle y reste comme témoignage et comme remède. Tous peuvent la voir; quelques-uns seulement en profitent pour leur perfection dans le temps, et pour leur félicité à venir.

» A l'époque primitive succède l'époque *de la loi écrite.* Dieu, dans le plan de sa sagesse et de sa miséricorde, voulait se choisir un peuple et lui donner une éducation plus forte, plus nourrie, plus développée. Pour accomplir cet immense événement, Dieu se sert de Moïse; et Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, lègue à son peuple et aux siècles futurs, un monument impérissable, un livre qu'on nomme *le livre de vie, le livre par excellence.* Ce livre, écoulement de l'éternelle vérité, patrimoine du genre humain, ce livre auquel viennent s'ajouter, pendant une longue suite de siècles, les enseignements des prophètes et de tous les auteurs inspirés, resplendit comme un soleil dont l'éclat s'accroît à mesure qu'il avance dans sa carrière, et se répand comme un fleuve majestueux dont les eaux bienfaisantes portent au loin la fraîcheur et la fertilité. Les œuvres et la doctrine de Jésus-Christ, tous les grands faits qui se rattachent à la rédemption, sont la continuation, le *complément de ce livre divin.* Alors, l'Eglise, épouse de Jésus-Christ, l'Eglise, revêtue d'une autorité infaillible, est établie pour le conserver dans son intégrité, pour l'expliquer, pour le propager jusqu'au dernier jour du monde.

» Or, examinez sans prévention, examinez dans la lumière du bon sens, logiquement, historiquement, soit l'Ancien, soit le Nouveau Testament, nous ne disons pas dans l'universalité des choses qui y sont contenues, mais seulement au point de vue qui nous occupe, c'est-à-dire sous le rapport de la *formation de l'homme religieux et social,* vous demeurerez convaincus que l'éducation vraie et solide ne saurait avoir que là sa raison, sa

[1] *Ps.* LXXVII, 3.

Digitized by Google

racine, et ses lois essentielles; et vous conclurez par anticipation avec Nous, *qu'élever un homme*, c'est tout simplement le mettre en possession des vérités de la Sainte Ecriture, et régler sa conduite sur les maximes qui en découlent [1].

» Qu'est-ce que l'homme? Ne le demandez pas à la philosophie : elle ne peut vous répondre; ou, si elle essaie de vous répondre, elle accumule sans honte, à grands frais de raisonnements, des hypothèses aussi absurdes que désolantes; l'homme n'est plus le chef-d'œuvre de la Sagesse éternelle, il est mis au rang de la brute, il tombe dans la poussière. Mais, ouvrez la Bible; en vous montrant dans son auguste langage, ce qu'est l'homme, d'où il vient, où il va, elle vous dit que Dieu le traite avec respect et qu'il le gouverne avec une souveraine bonté [2]. Bien plus, elle ajoute que Dieu, sous la loi de grâce, dans l'excès de son amour, a sacrifié son propre fils pour le salut de l'homme. Or, si Dieu se conduit ainsi à l'égard de l'homme, donc l'homme est une grande chose; donc son éducation est une grande chose, une chose d'une extrême importance à tous les points de vue!

» Il y a dans l'essence de l'homme la *qualité d'être enseigné*. Qu'est-ce que l'homme abandonné à lui-même? C'est le germe sans croissance; c'est l'étincelle dans le caillou; c'est la statue dans le bloc de pierre, ou bien c'est l'arbre sauvage qui ne portera que des fruits sauvages. C'est un fait: en dehors de l'éducation catholique, l'homme tombe dans la servitude. Il devient la proie d'un autre homme; il végète, stupide et malheureux, au gré des passions les plus ignobles. Si vous mettez le peuple juif à part, dites-nous ce qu'était, avant le christianisme, la masse des hommes chez les peuples les plus célèbres, en Asie, en Afrique et en Europe. Ceux qui ne vivaient pas misérablement au milieu des forêts, dans un état de liberté pire que l'esclavage, étaient enchaînés au service des heureux du siècle. Les instruisait-on? Leur parlait-on de leurs droits et de leurs priviléges? Hélas! la cupidité les vendait sur les places publiques, et quelquefois ils valaient moins que des bêtes de somme. L'idolâtrie arrosait de leur sang les autels de ces dieux abominables. L'ambition des conquérants s'en servait pour ravager le monde

[1] Il est à noter que pendant les siècles derniers, ce livre était positivement exclu des cours de la philosophie, c'est-à-dire du cours destiné, dit-on, à former l'homme et à lui donner la sagesse. On y avait substitué Aristote ou Platon! A. B.

[2] *Sap.*, XII, 18.

Digitized by Google

et pour entasser des ruines sur des ruines. Ils étaient condamnés à se battre, à s'égorger mutuellement pour donner des plaisirs et des émotions à des maîtres cruels et à des cités barbares. Cependant, à Athènes, à Rome, il y avait *l'exquise éducation du paganisme*. On y donnait des leçons de sagesse, on y débitait de belles maximes, on y récitait de beaux vers, on y composait de beaux discours, on y faisait de belles statues, de beaux palais. C'étaient les grands siècles; siècles pour lesquels on a épuisé cent fois la louange, siècles qui ont encore le premier rang et les premiers honneurs dans les fêtes académiques de notre époque. Hé bien! cette belle littérature, ces beaux-arts qu'on cultivait avec tant d'éclat au temps de Périclès et d'Auguste, eurent-ils jamais pour effet d'adoucir une seule de nos souffrances, d'essuyer une seule de nos larmes? Au contraire, en couvrant de fleurs l'étrange abus du génie et de la puissance, ils se changeaient eux-mêmes en une nouvelle cause de dépravation et de malheur.

» La Judée, si on la compare aux vastes empires, n'est plus qu'un petit coin de terre. Voyez néanmoins ce qui s'y passe! Là, l'éducation, partant de la vérité, résout sans effort les redoutables problèmes que la raison humaine ne regarde qu'en tremblant, et qu'elle n'a jamais su résoudre. Elle prend l'homme quel qu'il soit; elle met devant ses yeux, dans son esprit, dans son cœur, les dogmes qui servent de base à tout et qui expliquent tout, savoir : qu'il y a un Dieu; que Dieu, pur esprit, être sans égal, sans commencement et sans fin, est le créateur du ciel et de la terre; que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu; que craindre Dieu et observer sa loi c'est tout l'homme [1].

» En effet, craindre Dieu et observer sa loi, c'est tout l'homme non-seulement dans ses rapports avec Dieu, mais encore dans ses rapports avec lui-même et avec ses semblables. En connaissant Dieu, l'homme se connaît lui-même, et il connaît les autres hommes. En aimant Dieu, en servant Dieu, l'homme s'aime et il aime les autres hommes. La loi divine qu'il a bien gravée dans sa mémoire, et qu'il observe chaque jour, le corrige de ses défauts, étouffe en lui les germes du vice, et met à la place la semence de toutes les vertus. Quand il a rendu à Dieu ce qui est à Dieu, et au prochain ce qu'exigent la justice et la charité, il est maître de lui-même; il lui est permis d'user de son temps, de sa liberté, de ses ressources pour sa perfection, pour son

[1] *Eccli.*, XII, 13.

Digitized by Google

plaisir, pour l'avantage de sa famille. Sans doute, il est membre du corps social; il faut qu'il soit, dans une certaine mesure, l'appui et la gloire de la nation; mais la nation ne doit ni l'absorber, ni le considérer comme sa propriété. Il tient à la religion, à la tradition, à la patrie par des racines profondes. Dans sa course, au milieu des écueils, il a un flambeau pour s'éclairer, et un port pour s'abriter : il peut défier l'orage. L'homme ainsi façonné ne sera pas un savant, il est vrai; mais il sera un bon fils, un bon époux, un bon père, un bon citoyen, un bon soldat, un bon ouvrier, un bon cultivateur. Dites-nous où sont les forces vives et les espérances d'un pays si vous ne les voyez pas dans un tel mode d'éducation.

» Telle est, Nos très-chers Frères, la voie que suit l'Église, depuis le jour où elle reçut de son fondateur la mission de prêcher l'Évangile et de porter la lumière à tous les peuples. Elle pose Jésus-Christ comme le nouvel Adam dont la doctrine et les œuvres doivent tout restaurer, tout refaire. Les premiers chrétiens, à l'exemple de saint Paul, se glorifiaient de ne connaître que leur chef suprême; ils s'efforçaient de reproduire en eux les traits qu'ils voyaient dans le divin modèle. Sans doute ils formaient une société à part, trop parfaite pour qu'elle pût durer longtemps. Mais les principales vertus qu'ils pratiquaient à un degré sublime, ont toujours été et seront toujours la base unique de toute bonne éducation. Chez eux, l'idée religieuse était le point fondamental et culminant. Ils traitaient rudement la nature sans jamais l'avilir; ils s'endurcissaient aux souffrances, ils comprenaient le sacrifice et l'abnégation; ils n'avaient tous qu'un cœur et qu'une âme. Ils travaillaient dans leur condition par des motifs d'une puissance infinie. Or, celui qui ne veut pas les imiter, qui ne veut pas se former sur le Dieu fait homme, celui-là, quel qu'il soit, quoi qu'il fasse d'ailleurs, ne sera jamais un homme de bien dans le sens relevé du mot. Chose admirable ! Cet homme qui vit ignoré, cet homme que le monde dédaigne et méprise, est pourtant appelé à devenir semblable à Jésus-Christ, *par l'effet de l'éducation*.

» On ose dire que l'Église est ennemie de la lumière, qu'elle aime l'obscurantisme, qu'elle redoute pour elle et pour sa cause la clarté de la science et du grand jour. Rien n'est plus complétement faux qu'une telle assertion.

» L'ignorance est essentiellement contraire à l'homme et aux vues de Dieu dans la création de l'homme. Il serait absurde d'a-

Digitized by Google

vancer que la plante, pour acquérir son développement, n'a besoin ni d'air ni de soleil; il serait mille fois plus absurde de prétendre que l'homme peut vivre moralement dans les ténèbres de l'esprit. Nos facultés sont comme de tendres fleurs qui ne sauraient s'épanouir qu'aux doux rayons de l'aurore. Oui, la vérité en nous, la vérité connue d'une manière certaine et aimée par-dessus tout, c'est notre vie, c'est notre centre, c'est notre gloire, c'est notre bonheur. La lumière physique, si agréable à nos yeux, si nécessaire à notre existence, si répandue dans la nature, est l'image, le symbole de la lumière supérieure dont nul mortel ne peut se passer.

» Prêcher l'Evangile à toute créature [1], enseigner toutes les nations [2], qu'est-ce donc faire, si ce n'est chasser du milieu des hommes les ombres fatales de l'erreur et établir partout le règne de la vérité [3]? L'Eglise a-t-elle jamais failli à son devoir? A-t-elle craint les dangers et les obstacles? A-t-elle reculé devant les sacrifices pour porter la foi et la civilisation dans toutes les régions du globe, au milieu des frimas du nord, sous le ciel brûlant du midi, au fond des provinces de l'Asie, dans les immenses forêts du Nouveau-Monde? N'est-ce pas en plantant la croix du calvaire sur les ruines de l'idolâtrie et du despotisme, n'est-ce pas en popularisant les maximes tombées de la bouche du Dieu Sauveur qu'elle a éclairé, consolé, délivré des milliers de malheureux qui pleuraient dans les fers et qui périssaient sans connaître leur dignité d'hommes? Les preuves des merveilles opérées par l'Eglise, à toutes les époques, pour nous procurer les indicibles bienfaits dont nous jouissons, sont écrites en caractères ineffaçables dans tous les monuments de l'histoire, sur toutes les plages habitées, depuis les bords du Gange et de l'Indus jusqu'aux rives les plus reculées des fleuves de l'Amérique.

» Mais voici, Nos très-chers Frères, quelque chose de plus particulier et de plus direct. Savez-vous d'où vient cette *instruction primaire* qui intéresse au plus haut degré les familles et le pays? Elle vient de l'Eglise; elle a commencé dans les écoles originairement connues sous le nom d'*écoles paroissiales*.

« Avant de recevoir au nombre de ses enfants ceux qui lui demandaient le baptême, l'Eglise les soumettait à des épreuves

[1] Marc, XVI, 15.
[2] Math., XXVIII, 19.
[3] Isaïe, LX, 3.

Digitized by Google

plus ou moins longues. Il y avait des écoles pour les catéchumènes et pour les nouveaux chrétiens. Ces écoles, qu'on voit naître et fleurir dans tous les lieux conquis par les Apôtres, se tenaient dans la maison de l'Évêque, dans la paroisse. On ne se contentait pas d'y enseigner la religion, on y enseignait encore progressivement, et selon les besoins, la lecture, l'écriture, la grammaire, le calcul, les arts et les métiers les plus utiles. Les établissements monastiques furent une nouvelle et abondante source de lumière.

» Ces écoles, qui attestaient hautement la grande et heureuse révolution que le monde étonné venait de subir, ces écoles, dont le Fils de Dieu avait lui-même posé les bases en parcourant, en instruisant les villes et les bourgades de la Judée [1], ne ressemblaient, sous aucun rapport, aux écoles du paganisme. Dans celles-ci, il n'y avait rien d'entièrement vrai, rien de complétement bon. Les castes privilégiées y étaient seules admises. Elles y prenaient ce qui favorisait leurs préjugés et leurs jouissances. Une barrière infranchissable en écartait la foule qu'il fallait abrutir et dominer par la crainte. Telles n'étaient pas les écoles chrétiennes : elles s'ouvraient à tous les rangs, à toutes les classes; elles appelaient de préférence les petits, les pauvres, ceux qui avaient le plus souffert, ceux qui devaient les premiers participer aux bienfaits de la rédemption. Oh ! dans ces âmes abattues, dans ces générations que l'idolâtrie avait écrasées de son bras de fer, qu'est-ce qui se passait, quand le prêtre, paraissant une croix à la main, leur adressait des paroles pleines de tendresse, brûlantes de charité; quand il leur affirmait que tous les hommes sont égaux devant Dieu, qu'ils ont tous la même origine, qu'ils sont tous frères, qu'ils ont tous les mêmes espérances, la même fin; qu'ils peuvent tous devenir grands dans leurs idées, dans leurs sentiments, dans leurs actions, s'ils font un bon usage de leurs facultés et des ressources que le Ciel leur accorde? Remontez les siècles, entrez en esprit dans ces écoles, à Ephèse, à Smyrne, à Edesse, à Alexandrie. Le maître, humble disciple du Crucifié, est là debout; écoutez-le : ce n'est pas un philosophe; il n'a connu ni Socrate ni Platon; il n'a fréquenté ni le Portique ni l'Académie. Comparez la doctrine qu'il expose, aux leçons si vantées des sages de la Grèce. Son éloquence, il est vrai, n'a pas de grands effets d'imagination; elle ne cherche ni à plaire ni à séduire, mais elle a quelque chose de la force et des

[1] Math., XI, 1.

Digitized by Google

feux du ciel; elle éclaire, elle échauffe, elle remue les âmes; elle comble des abîmes, elle efface les distances, elle réunit tous les hommes dans une vaste et sainte communauté d'enfants de Dieu.

» Toutes les fois donc, Nos très-chers Frères, que l'Église formait une paroisse, elle formait par cela même *une école*. Elle savait très-bien qu'une religion qui ne s'impose pas par la violence, mais qui se prouve par des faits et qui se propage librement par voie de persuasion et de prosélytisme, suppose nécessairement des lumières et des convictions dans ceux qui la reçoivent. Elle savait également qu'il n'y a point de vertu solide, et que l'amour du devoir n'existe pas dans une conscience enveloppée de ténèbres. Elle savait encore que toutes les connaissances qui s'acquièrent par le légitime usage de notre raison, sans danger pour la foi, contribuent puissamment à nous élever vers Dieu et vers les choses célestes. C'est pourquoi l'Église, dès le principe, a voulu que ses ministres fussent non-seulement des hommes pieux, mais encore des hommes éclairés, des hommes formés dans des écoles spéciales et par des études particulières; et toujours elle leur a intimé, sous les peines les plus graves, l'obligation d'instruire sérieusement les peuples confiés à leur sollicitude et à leur amour.

» D'un autre côté, l'Eglise n'a jamais pu perdre de vue un seul instant que l'*éducation*, qui doit détruire et édifier, ne saurait détruire réellement et édifier solidement qu'autant qu'elle est *foncièrement chrétienne*. Or, cette œuvre radicale de destruction d'une part et d'édification d'autre part, demande une force que la religion seule possède et qu'elle seule peut donner. Essayer de combattre dans l'homme l'orgueil, l'égoïsme, le goût des plaisirs, la soif déréglée de l'or et de la gloire, essayer d'établir dans son cœur les vertus opposées à ces vices par des considérations et des moyens pris dans les pauvretés de notre sagesse, ce serait essayer d'éteindre un incendie terrible avec une goutte d'eau, ou d'arrêter avec un grain de sable le torrent qui se précipite furieux du haut de la montagne. La loi absolue, par conséquent, la loi suprême, que l'Église s'est tracée sur ce point, se formule ainsi : *il faut que la religion soit la base, le lien, le couronnement de l'éducation; il faut qu'elle pénètre de sa sève, et qu'elle sature de son arome la science, toute la science qui s'allie à l'éducation*. Qu'est-ce qu'un homme qu'on élève en violant cette loi fondamentale et qu'on lance ensuite dans le monde? C'est un

Digitized by Google

vaisseau infortuné qu'on laisse sans gouvernail, sans pilote, et qu'on abandonne à la fureur des flots ; c'est une jeune plante que l'orage va briser, parce qu'elle est faible et sans appui.

» Tout ce qui précède nous a paru indispensable, Nos très-chers Frères, pour donner une idée juste, complète du sujet que nous traitons, et pour faire comprendre à tous les bons esprits, quel est le droit, quelle est l'autorité, quels sont les devoirs de l'Église *dans l'éducation des individus, des peuples*, et quels ont été les résultats de sa conduite en cette matière. Ici, si nous voulions nous étendre, que de choses nous aurions à vous dire ! Nous montrerions par des faits incontestables, que l'Église n'a jamais cherché à gouverner les hommes pour le plaisir de la domination, mais qu'elle a toujours cherché, avec une rare sagesse et par d'immenses sacrifices, à les élever, à les éclairer pour les rendre meilleurs et plus heureux. Nous montrerions que les hommes et les peuples qu'elle a formés, ont eu plus de raison, plus de bon sens, plus de ressources dans l'intelligence, plus de poids et de considération dans le monde, que les hommes et les peuples séparés de la vraie religion et livrés à l'influence de la philosophie. Nous montrerions que tous les siècles de foi ont des titres à notre admiration, à notre reconnaissance, par les grandes choses qu'ils ont accomplies et par les grands exemples qu'ils nous ont donnés. Nous montrerions encore que la plupart des causes qui ont restreint, diminué l'action de l'Église dans l'éducation, venant nécessairement de la haine du christianisme, ont fait à la société des blessures profondes, et soulevé des tempêtes dans lesquelles ont péri mille précieux éléments de progrès, de gloire et de bonheur. Mais, Nos très-chers Frères, Nous écrivons pour vous ; Nous écrivons pour vous dire et redire ce qui constitue *la bonne paroisse*. Nous avons hâte de faire l'application des principes posés plus haut. D'ailleurs, bien des préjugés ont disparu. L'harmonie existe entre les pouvoirs. Le retour à la saine doctrine et aux croyances de nos aïeux s'est fortement prononcé dans une classe d'hommes. Le chef auguste et immortel qui gouverne la France, veut que la religion ait la part qui lui est due dans les affaires, dans les lois, avant tout, dans l'éducation. Puisse la grande pensée de Napoléon III produire tous les fruits qu'elle nous promet !

» Le laboureur qui aime sa profession, et qui désire que ses sueurs et ses peines ne soient pas infructueuses, doit observer

Digitized by Google

la marche des saisons, connaître la nature et les influences du climat qu'il habite, saisir les moments favorables, pour confier à la terre les diverses semences qu'il a choisies et préparées avec soin. Il faut encore que, par sa vigilance et son travail, il sache tirer parti de tout, et remédier aux accidents fâcheux qui peuvent se produire dans le cours de l'année. Si telle est sa conduite, il prouve qu'il possède le secret de son art, et il a lieu de croire que ses espérances ne seront pas déçues au jour de la moisson.

» Cette loi du monde physique s'applique parfaitement à l'ordre moral *en matière d'éducation*. Pères et mères, maîtres et maîtresses, vous tous qui êtes pour quelque chose dans l'œuvre dont l'objet est de donner des chrétiens à la paroisse, et des hommes à la société, soyez attentifs et pleins d'énergie. Vous avez à défricher, à cultiver l'intelligence et le cœur de vos enfants. C'est ici surtout que vous devez faire usage de l'observation, consulter l'expérience, remuer le sol à propos, en arracher les ronces et les épines et y déposer de bons germes, si vous voulez que la récolte soit abondante et de bonne qualité. La moindre négligence de votre part, quelques heures perdues quand le temps est précieux, pourraient entraîner dans l'avenir les suites les plus funestes, les plus déplorables.

» Vos enfants, Nos très-chers Frères, deviendront des chrétiens et des hommes, vos enfants seront dans le chemin de la prospérité et de la gloire, si par vos efforts, si par vos sacrifices, vous parvenez à mettre et à bien établir dans leur âme, dans leurs habitudes, premièrement la *raison entée sur la foi;* secondement le *courage puisé dans la vertu;* troisièmement la *bonté éclose de la charité*.

» Dans ces êtres chéris que vous contemplez avec attendrissement et avec bonheur, il y a déjà une surabondance de vie matérielle; mais à peine y découvrez-vous un faible rayon d'intelligence. Or, examinez-les : dans tous leurs mouvements, dans tous leurs actes, ils sont tout entiers sous les impressions du *moi*. Ils se posent comme le centre de tout ce qui les entoure. Ils veulent qu'on s'occupe d'eux. Ils demandent la possession, la jouissance de tout ce qu'ils aperçoivent. Tantôt ils vous diront de leur donner le soleil ou la lune; tantôt ils essaieront de briser la glace qui les sépare de l'image sur laquelle ils ont cru porter la main. Ils passent avec une rapidité incroyable d'une chose à l'autre. Ils ne sont jamais satisfaits que pour un

Digitized by Google

instant. Si on leur résiste, si on les contrarie, ils se mettent en colère, ils poussent des cris et des plaintes. Si toutes les attentions et les caresses ne sont pas pour eux, ils s'inquiètent, ils souffrent, ils sont jaloux.

» Ainsi sont les enfants : ils veulent sans raison, sans suite, sans fermeté; ils veulent l'impossible, ils veulent ce qui est exclusivement dans leur goût et dans leur fantaisie. Hé bien ! ne vous y trompez pas. Si vous les abandonnez à leurs perverses tendances, si vous les laissez grandir sans disciple, sans frein, sans instruction, ils arriveront à l'âge viril, sans doute; aurez-vous des hommes? Non, vous aurez des enfants, mais des enfants robustes et terribles. Leurs passions éclateront comme la foudre. Ils ne rêveront que le mal. Ils feront votre désolation et votre supplice. Ils seront la honte de vos familles, et l'effroi du monde civilisé.

» Poussés par les besoins et l'instinct de leur nature spirituelle et raisonnable, vos enfants cherchent et attendent *un aliment pour leur âme*. La nuit qui les enveloppait va s'éloigner et disparaître. Il s'opère en eux comme une nouvelle création : mille objets divers s'offrent à leurs regards. Moment sublime ! ils vont commencer l'édifice mystérieux de leurs connaissances. Hâtez-vous donc, hâtez-vous *de former dans leur esprit des notions claires, simples, justes, sur Dieu* [1], sur les œuvres de Dieu, sur la religion, sur l'homme, sur la vertu et les devoirs, sur le mal et ses effets, sur la valeur réelle des choses, sur le prix du temps, sur l'avenir. Ce sont là des idées mères, des idées substantielles qui ouvrent, qui constituent, qui nourrissent l'intelligence, et qui, s'imprimant de bonne heure et fortement en nous exercent toujours, même à notre insu, un empire salutaire sur toutes nos déterminations. Si la forteresse est bien gardée, l'ennemi y pénétrera difficilement. Si le navire est retenu par des ancres solides et puissantes, il peut braver une mer en courroux. Quand la tige qui doit porter un riche épi, est parvenue à une certaine hauteur, elle ne craint plus la mauvaise herbe. Quand le chêne a étendu ses racines au loin dans un bon sol, il est vigoureux, il résiste à l'ouragan.

[1] Que l'on compare cette doctrine, la seule vraie, la seule chrétienne, avec ces systèmes de philosophie qui disent que l'homme apprend tout cela par les idées innées, par l'intuition directe de Dieu, par le *sens divin* que possède naturellement l'homme, comme le dit imprudemment dans son traité de la *Connaissance de Dieu* le P. Gratry ! A. B.

Digitized by Google

» C'est dans la *Sainte Écriture*, Nos très-chers Frères, c'est dans le *Catéchisme*, c'est dans *les merveilles de la création*, c'est *dans l'histoire*, que vous trouverez d'excellentes leçons, de beaux exemples, pour instruire vos enfants, et pour placer les fondements sur lesquels repose tout leur avenir. Avant tout, faites-leur comprendre qu'ils ont été mis au monde pour connaître Dieu, pour l'aimer, pour le servir. Ayez soin de les habituer peu à peu à la contemplation des magnifiques phénomènes de la nature, dans lesquels les attributs divins se peignent avec des traits toujours nouveaux, toujours variés, toujours inexprimables. Racontez-leur d'une manière intéressante, la vie des Saints et de quelques grands hommes qui se sont distingués par leurs vertus et leurs lumières. Que toujours dirigés et enseignés avec bonté, avec prudence, ils apprennent à estimer, à rechercher ce qui est vrai, ce qui est bien, ce qui est équitable. Qu'ils sachent douter, consulter, écouter, retenir. Qu'ils se défient de l'amour-propre, source première de l'erreur. Qu'ils ne prennent jamais pour des vérités les désirs de leur cœur, les rêves de leur imagination; qu'ils sentent que leurs opinions et leurs jugements ont besoin d'être examinés, pesés, corrigés, confirmés par l'autorité. Qu'ils ne portent pas leurs vues trop haut, qu'ils soient contents de ce que la Providence leur a donné. Qu'ils n'aient d'autre ambition que celle de bien faire et d'être heureux en faisant bien.

Si tout d'abord, dans ce grand ouvrage, vous n'obtenez que des succès lents et peu sensibles, ne vous découragez pas, Nos très-chers Frères, ne vous arrêtez pas. Persévérez dans la voie où vous êtes; épuisez avec patience toutes vos ressources; suivez toutes les inspirations de votre dévouement, vous finirez par surmonter tous les obstacles, vous serez ravis de voir tout à coup le flambeau s'allumer et briller sous vos yeux : il y aura dans vos enfants, du sens, de la droiture, du discernement, de la raison, et cette raison acquérant chaque jour de la force et de la maturité, les prédisposera à faire de bonnes choses.

» Les bonnes choses, nous le savons, ont peu d'éclat, peu de retentissement parmi les hommes; souvent elles restent dans l'oubli. Cependant elles sont essentielles; elles vont au bien général et particulier; elles entrent dans le plan d'après lequel Dieu gouverne le monde. La tempérance, le crucifiement des appétits de la chair, la résignation dans l'adversité, le calme dans les souffrances, le bon emploi du temps, le pardon des in-

Digitized by Google

jures, l'attachement à tout ce qui est légitime et beau, malgré les passions et les préjugés du siècle, le travail quel qu'il soit quand il est dans l'ordre, le libre sacrifice de la volonté à la voix de la conscience, sacrifice de tous les instants, de tous les jours, de toute la vie : voilà les bonnes, les nobles choses, voilà les choses qui donnent la vraie gloire et qui demandent de notre part de la vigueur et un mâle courage.

» Vous avez réglé, vous avez formé l'esprit de vos enfants *par la foi et par la raison ;* c'est la base de l'édifice. Prenez maintenant *leur cœur,* ce cœur si pur, si tendre, si intéressant, si impressionnable. Pendant qu'il est entre vos mains, comme l'argile entre les mains de l'ouvrier, pétrissez-le, façonnez-le, jetez-le dans un bon moule : il en sortira avec une empreinte inaltérable. Que le courage que vous y aurez fait descendre par toutes les voies, s'y infiltre, s'y infuse comme la rosée dans le calice d'une fleur; qu'il le pénètre comme le feu pénètre le corps qu'il doit purifier et endurcir; qu'il soit sa cuirasse contre les traits de l'ennemi, son refuge dans le danger et son invincible auxiliaire dans toutes les actions belles, difficiles, généreuses.

» Notre vie est un combat qui doit durer jusqu'à notre dernier soupir. Les fruits de la victoire et de la paix seront bien doux; mais nous ne les goûterons que dans un monde meilleur. Dans ce combat rude et formidable il nous faut donc du courage, beaucoup de courage; oui du courage pour nous vaincre et pour résister aux attraits séduisants du vice; du courage pour braver l'enfer et pour fouler aux pieds le respect humain; du courage pour supporter l'ingratitude des hommes et la vue des désordres effrayants qui inondent la terre; du courage pour endurer sans faiblesse les privations et le malheur; du courage pour embrasser sans crainte, des vertus dont la pratique a toujours coûté bien des larmes, bien des sacrifices et quelquefois du sang. Heureuses les âmes qui se sont fortement trempées aux sources du vrai courage! Pour elles, les immenses peines qui pèsent sur la pauvre humanité sont diminuées de plus de moitié. Chaque jour, sans bruit, sans prétention, elles font preuve d'héroïsme ; leurs actions, qui ont toujours un noble but, et qui toujours sont empreintes de l'énergie du cœur et de la volonté, les rapprochent de Dieu et les recommandent à l'attention, à l'admiration du Ciel.

» Mais il ne suffit pas, Nos très-chers Frères, que vos enfants s'attachent invariablement aux choses vraies; il ne suffit pas

Digitized by Google

qu'ils soient fermes dans leurs desseins et sans peur à la vue du péril; *il faut encore qu'ils soient bons.* O vous qui exercez à un degré quelconque, le sacerdoce de l'éducation, écoutez : voici ce qu'il y a de plus délicat, de plus suave, de plus consolant, de plus parfait dans l'œuvre importante qui vous est confiée. Au cœur de l'enfant, il y a un germe précieux, celui de la bonté. Faites-y bien attention, épiez les moments, allez chercher ce germe dans les dernières profondeurs de l'âme. Ne craignez pas vos peines. Cultivez-le avec soin; arrosez-le de toutes vos sueurs; entourez-le, s'il se peut, d'un mur inexpugnable; que nulle cause pernicieuse ne vienne l'altérer ou lui donner une mauvaise direction. Ce germe divin que votre charité ardente aura fécondé, grandira comme un arbre de choix dans une terre vierge; chaque jour vous pourrez y cueillir des fruits qui vous dédommageront amplement de tous vos sacrifices.

» Examinez, Nos très-chers Frères, soit la création en général, soit les lois en vertu desquelles les êtres vivent et se conservent, soit le plan, les règles, les motifs de la conduite de Dieu dans l'ordre surnaturel : en tout, partout, voyez-vous autre chose, saisissez vous autre chose qu'une vaste et profonde pensée d'amour? Pensée ineffable qui met des instincts, des sympathies là où il n'y a point d'intelligence; pensée infinie, qui engendre continuellement la lumière, la chaleur et la vie. Comment Dieu parvient-il à se faire aimer? C'est en aimant le premier. Comment Dieu parvient-il à opérer tous les jours des merveilles et des miracles dans le gouvernement des cœurs? Comment? C'est par l'effusion de son amour; c'est au moyen d'une bonté que nous ne saurions vous dépeindre : bonté sans bornes, bonté incroyable qui a de l'indulgence pour tous les défauts, de la miséricorde pour toutes les faiblesses, des entrailles pour toutes les misères, des remèdes pour toutes les blessures. La bonté divine est donc le grand fait qui plane sur toute la création, le fait admirable et mystérieux autour duquel vivent et se meuvent tous les êtres.

» Lisez l'histoire. Les idées qui ne périssent pas sont celles qui passèrent par le cœur, avant d'arriver au grand jour. Les œuvres qui durent, les œuvres qui enlèvent les applaudissements et la reconnaissance des hommes, sont celles que le cœur a conçues et auxquelles il a imprimé un sceau particulier qui les distingue de toutes les autres œuvres. En ce monde, est-il rien qui puisse se comparer à l'empire qu'exercent ceux qui aiment le plus Dieu

Digitized by Google

et leurs semblables, ceux dont la conduite est toujours sous la puissance irrésistible d'un grand cœur? La tête qui ne demande pas des leçons au cœur n'a que des idées froides et stériles. Qu'a fait le génie quand il s'est rencontré dans un être sans cœur? Du mal, beaucoup de mal. La condition du bien, c'est le cœur. Le cœur est exactement pour l'homme ce que la rosée et la séve sont pour la plante.

» Que vos enfants, Nos très-chers Frères, sachent donc qu'ils portent dans leur poitrine un cœur, et que dans ce cœur doivent se former tous les beaux sentiments, tous les projets utiles. Qu'ils assistent par la réflexion à l'école de tout ce qui fut édifiant; et qu'ayant sans cesse devant eux le spectacle des bontés du Créateur, et les beaux exemples de la charité chrétienne, ils demeurent profondément convaincus que l'égoïsme est une chose affreuse; que la sensibilité à la vue des souffrances d'autrui, la douceur, la modération, la paix avec tous, la bienveillance pour tous, l'amour des ennemis, sont l'ornement, la richesse, la splendeur et les délices de l'âme. Ne laissez pas ignorer à vos enfants que nous venons tous du même père; et que, si la Providence a permis qu'il y eût des rangs et des distinctions dans la société, ç'a été non pour nous éloigner les uns des autres, mais bien pour donner lieu à l'exercice d'une sublime vertu qui doit nous embrasser et nous confondre tous dans les mêmes sentiments de fraternité et d'égalité devant Dieu. Parlez souvent à vos enfants des travaux et des privations du peuple, des besoins du pauvre, des larmes du malheureux, des obligations du riche. Parlez-leur encore du prix, de l'excellence des sacrifices et des institutions qui ont pour objet le soulagement de toutes les infortunes. Alors, vos enfants, plongés pour ainsi dire, dans une atmosphère toute imprégnée des souvenirs, des parfums, des charmes de la bonté, seront transformés; tendres, compatissants, généreux, ils ne demanderont qu'à se dévouer eux-mêmes pour leurs frères et pour le triomphe de la bonne cause.

» Nous l'avons dit, Nos très-chers Frères, l'éducation bien entendue a sa base et ses lois dans l'ordre supérieur; les éléments qui la composent n'existent que par la religion, et ils doivent prendre dans la religion ce qui manque à leur nature. *La raison sans la foi n'est plus qu'une force aveugle et fatale qui va directement à l'abîme.* Le courage qui n'a pas son principe et ses motifs dans la vertu, devient de l'extravagance, de la témé-

Digitized by Google

rité et de l'amour-propre. La bonté qui n'est que de la philanthropie ne s'élèvera jamais à l'idée de l'immolation et du sacrifice. Il y a un grand fait qui répand sur cette question toute la lumière désirable. Pendant les quarante siècles qui précédèrent le christianisme, il y eut sans doute un grand nombre d'hommes célèbres : comparez-les à ceux qui se sont formés sous l'influence de l'Evangile. D'un côté, ce sont des ébauches, de l'autre, c'est la perfection. Dans les premiers, vous voyez quelques étincelles au milieu d'une nuit profonde; dans les seconds, vous saluez le grand jour. Chez les uns, ce sont des traits qu'on admire précisément parce qu'ils font exception ; chez les autres, c'est de l'héroïsme qui passe inaperçu parce qu'il est dans la règle commune et qu'on le rencontre dans tous les âges, dans toutes les conditions. Que l'antiquité fouille tant qu'elle voudra dans la vie de ses moralistes et de ses législateurs les plus illustres, qu'elle emploie le langage exagéré de ses historiens et de ses poëtes pour compter ses gloires et ses richesses en ce genre, qu'aura-t-elle? cinq ou six actions dont l'éclat viendra pâlir et s'effacer devant ce qui s'accomplit chaque jour, à chaque moment au sein de notre grande famille, parmi les gens du peuple, dans les classes ouvrières, en un mot, chez tous ceux qui ont approché leur cœur du foyer immense où brûle la charité de Jésus-Christ.

» Pères et mères, avez-vous compris le sens et la portée de nos paroles?

» Savez-vous *en quoi consiste la véritable éducation*, et ce qu'elle vaut quand elle est ce qu'elle doit être? Votre conscience vous affirme-t-elle que vous n'avez rien à vous reprocher dans l'accomplissement de vos devoirs à cet égard? Vous chérissez vos enfants, vous ne respirez que pour vos enfants. Les préoccupations incessantes dont ils sont pour vous la source, vous épuisent pendant le jour et vous ôtent souvent le sommeil de la nuit. Toutes les peines, toutes les fatigues, que vous essuyez pour eux, vous paraîtraient douces et légères, et vous seriez transportés de joie si vous étiez sûrs de les voir bientôt les premiers dans la paroisse par leur fortune et leur position. Pourquoi, trompés par un sentiment trop naturel, poursuivez-vous ce que vous ne sauriez atteindre? Aimez moins vos enfants selon la chair, aimez-les un peu plus selon Dieu. Efforcez-vous de les élever chrétiennement, efforcez-vous de les affermir dans la bonne voie par la sagesse de vos conseils, par l'autorité de vos exemples, et ils

Digitized by Google

seront assez grands, ils seront assez riches. Vous aurez plus fait pour leur gloire et pour leur félicité, que si vous leur aviez procuré des empires et tout l'or du monde. Souvenez-vous, d'ailleurs, que vous en répondez âme pour âme, et que si vous les laissez dans l'ignorance et dans le vice, vous leur préparez et vous vous préparez à vous-mêmes un avenir épouvantable.

» Maîtres et maîtresses, *vous tous qui êtes dans la carrière de l'enseignement*, avez-vous une conscience assez réfléchie de la sainteté et de la grandeur de vos fonctions? L'immense responsabilité qui pèse sur vous, ne vous donne-t-elle pas quelquefois du trouble et de la crainte? Il ne s'agit pas seulement de savoir si vous vous distinguez par vos lumières, mais il s'agit surtout de savoir si la flamme divine vous a touchés et si c'est elle qui vivifie vos leçons. L'amour du travail, la douceur, le charme du caractère, la vigilance, la bonté, la patience, l'abnégation, le désintéressement, l'élévation des sentiments, l'esprit du christianisme à un haut degré, telles sont les qualités indispensables que vous devez avoir si vous voulez remplir vos engagements et faire un bien réel et solide. Sans ces qualités, vous exercez un métier, vous gagnez de l'argent, vous souillez votre vocation, vous faites le mal, et vous aurez à rendre un compte terrible devant les hommes et devant Dieu.

» Et vous, chers enfants qui êtes une portion si intéressante de notre troupeau, vous que nous devons aimer de l'amour le plus vif, le plus pur, vous commencez pour ainsi dire à vivre; vous savourez sans inquiétude les premiers plaisirs de l'existence; et déjà une voix vous crie que le temps s'écoule comme l'onde fugitive, et que dans quelques années, vous aurez remplacé la génération qui passe. Oh! si vous aviez assez d'intelligence pour voir clairement tous les biens, tous les avantages que vous pouvez tirer d'une bonne éducation! Vous êtes venus en des jours violemment agités, et féconds en événements graves, douloureux et instructifs. Notre siècle, dans sa passion extrême pour le progrès et pour les entreprises les plus gigantesques, s'occupe trop, beaucoup trop de la matière et pas assez des choses spirituelles. L'ordre est rétabli sans doute, le calme règne. Un mouvement d'ascension vers le catholicisme apparaît dans les masses et à l'horizon de la science et des arts. Nos intrépides soldats prodiguent leur sang au delà des mers pour la cause de la justice et de la civilisation. Des exemples admirables de charité et de patriotisme se multiplient dans toutes les classes, depuis le trône jusqu'à la chaumière. Mais l'erreur ne meurt pas. Elle travaille

Digitized by Google

dans ses voies souterraines; elle peut, à chaque instant, ébranler de nouveau le sol mal affermi que nous ne foulons qu'avec crainte. Il nous faut un plus grand nombre de soldats sur un théâtre où d'immenses intérêts sont en péril. Il nous faut des hommes dévoués à la vérité religieuse, pleins de raison, de courage pour la défendre et de bonté pour la faire aimer. Chère jeunesse, vous êtes notre espérance. Croissez donc et grandissez en vous ouvrant sans retard à toutes les impressions de la vertu. Nourrissez vos pensées de tout ce qui est beau, de tout ce qui est bon, de tout ce qui est utile. Ne vous plaignez ni de votre condition, ni de la société, ni de la Providence. Non, vous n'êtes pas déshéritée; vous avez, sous la main, à votre disposition, tout ce qu'il vous faut, tout ce qui vous est nécessaire. Aimez la famille quelle qu'elle soit, pauvre ou riche; c'est là qu'en suçant le lait d'une tendre mère, vous avez reçu l'étincelle qui a d'abord illuminé votre âme. Aimez l'école du village; c'est là qu'on vous donne les rudiments du savoir. Aimez la paroisse, aimez l'église de la paroisse; allez-y souvent; allez-y avec joie; c'est là qu'on vous communique la vraie lumière; c'est là qu'on verse dans votre cœur tous les éléments du courage et de la bonté. Aimez le travail régulier et suivi, aimez la discipline, aimez vos maîtres, aimez vos parents, aimez Dieu par dessus tout, et dans un avenir qui n'est pas éloigné, nous aurons en vous des hommes et des chrétiens. Vous accomplirez tout le bien possible dans le cercle de votre existence; vous ferez la traversée de la vie, nous ne dirons pas sans danger et sans fatigue, mais avec la certitude d'éviter les écueils et d'arriver heureusement au port. »

J. P. MABILE,
Evêque de Saint-Claude.

Polémique catholique.

SUR LES DIFFÉRENTS TRAVAUX
D'HERMÉNEUTIQUE CATHOLIQUE
QUI ONT PARU RÉCEMMENT EN ALLEMAGNE.

L'herméneutique, ou cette branche de la science théologique, qui s'occupe des règles qu'il faut suivre dans l'interprétation des saintes Ecritures, comme on le comprend aisément, est de la plus haute importance. Le libre examen de la parole de Dieu

consigné dans nos livres sacrés, a donné naissance aux myriades de sectes qui pullulent au sein du Protestantisme, habit d'arlequin bigarré de milliers de symboles aux nuances plus ou moins tranchées. Le luthérien, le calviniste, le zuinglien, l'anglican, le quaker, l'épiscopalien, le presbytérien, l'anabaptiste, le jumper, le wesléïen, le piétiste, etc., etc., armés chacun de quelques lambeaux de nos saints livres, prétendent prouver envers et contre tous, que leur propre communion est la véritable Eglise du Christ. A les entendre, ils ont tous été inspirés par le souffle divin du Saint-Esprit, et ils ne réfléchissent pas que leurs mille rêveries plus ou moins extravagantes, ridicules, monstrueuses, incohérentes, contradictoires, sont la preuve la plus claire, la plus évidente, la plus péremptoire, que la parole de Dieu écrite a besoin d'être interprétée par une autorité infaillible, et que leur libre examen ne fera qu'accroître l'anarchie intellectuelle et morale dans la prétendue réforme, véritable tour de Babel. Comment en effet un protestant de bonne foi pourra-t-il se persuader que le Saint-Esprit inspire au calviniste de ne pas croire à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, au luthérien, d'y croire? au baptiste, d'avoir foi au baptême; au quaker, de rejeter le baptême et tout culte extérieur, etc., etc. Le bon sens est ici d'accord avec l'enseignement catholique. Luther essaya d'abord d'établir, pour l'interprétation de l'Ecriture, une règle qu'il appelait avec emphase la règle d'or, et qui consistait à admettre purement et simplement le sens littéral; il abandonna dans la suite sa règle d'or. En effet, l'Ecriture renferme un grand nombre de passages auxquels il faut évidemment reconnaître un sens métaphorique; ainsi quand elle parle des yeux, des mains, des bras de Dieu, faudra-t-il croire que Dieu est corporel et donner raison à l'anthropomorphisme? — Oui, nous dirons du corps entier de l'Ecriture ce qu'elle dit elle-même de la prophétie : *Propria interpretatione non fit*[1]. Elle ne doit pas être interprétée par la raison individuelle; et comme l'eunuque de la reine Candace, qui lisait Isaïe : « Comment puis-je le com» prendre, si quelqu'un ne me l'explique[2]? »

Les libres penseurs modernes ne sont pas moins insensés et déraisonnables dans l'usage qu'il font de nos saints livres et surtout de l'Evangile, pour appuyer leurs erreurs. L'Evangile est à leurs yeux le livre par excellence, le code divin donné aux

[1] S. Petr., ép. II, c. I, v. 20.
[2] Quomodo possum, si quis non ostenderit mihi? *Act. Ap.*, c. VIII, 31.

Digitized by Google

hommes pour leur servir de règle suprême. Ils s'inclinent respectueusement devant l'Evangile ; c'est dans l'Evangile qu'ils découvrent leurs doctrines les plus monstrueuses. La plupart d'entre eux l'ont-ils lu? On serait tenté d'en douter. Ainsi madame Georges Sand [1], Jean Reynaud [2] vous diront, sans sourciller, que « l'enfer est un dogme affreux; » M. Lerminier [3], « un » mensonge; » M. Ferrari [4], « une épouvantable absurdité? » M. Comte [5], « un conte comme celui de Croquemitaine. » Si vous disiez à ces messieurs que l'Evangile parle de l'enfer [6], ils ne reviendraient pas de leur surprise. Quelle est la cause de leurs erreurs? C'est qu'ils ne veulent croire et admettre que ce qui s'accorde avec leur propre Raison. Or l'Ecriture renferme un grand nombre de mystères et de miracles, toute chose qui ne peut être comprise par la Raison. Ils rejettent donc les mystères et les miracles. — Plusieurs, comme Strauss, adoptent la méthode mythique pour accorder la doctrine et les récits évangéliques avec leur Raison. — Il est donc d'une importance capitale, pour ne pas donner dans les écarts les plus monstrueux et les plus funestes, de connaître les règles invariables et les principes d'après lesquels doivent être interprétés nos saints livres : ces règles et ces principes sont déterminés par l'Herméneutique. — Ces réflexions nous étaient suggérées par la lecture d'un compte-rendu remarquable d'un ouvrage allemand sur la matière dont nous parlons, et qui a été inséré dans les *Annali delle scienze religiose; vol.* IX, *fasc.* XXVII (2e série). Nous sommes persuadés qu'il sera lu avec intérêt par les personnes qui se livrent à l'étude de l'Ecriture sainte.

Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica edita a Gabr. Joanne B. Güntner. S. ordinis præmonstrantium in canonia Teplena præsbytero, S. theologiæ doctore et studii biblici N. T. in Cæsareo-Regia universitate Carolo-Ferdinandea Pragæ professore publico ordinario. *Pragæ*, 1848, apud F.-A. Credner et Kleinbub.

[1] *Mémoires de M. Georges Sand, Presse,* Janvier 1855.
[2] *Ciel et terre, passim.*
[3] *Ami de la Religion*, 10 mai 1834.
[4] *Extrait* de Vico, 386. Voir *Catéchisme de l'Université.*
[5] *Cours d'astronom., Union cathol.,* 66.
[6] Matth., VI, 23; Luc, XX, 15. *Et sepultus est inferno.* Luc, X, 22, *Reus erit gehennæ ignis.* Matth., V, 22, *Mittatur in gehennam, Mittere in gehennam,* Luc, XII, 5, etc.

Digitized by Google

« Le *theologische Quartalschrift* de Tubingue publiait, en 1850, un compte rendu de l'ouvrage que nous annonçons par le célèbre professeur Welte. Il est évident, d'après le jugement qu'il en porte, que l'ouvrage en question mérite de fixer l'attention de tous ceux qui s'occupent des études sacrées et principalement de celles qui regardent la Bible. Désirant le faire connaître, et n'ayant pas le livre sous les yeux, nous transcrirons ici, en l'abrégeant, ce qu'en dit, dans un article, écrit en langue allemande, l'illustre professeur dont le nom et l'autorité sont pour nous un garant plus que suffisant de la vérité et de l'exactitude de tout ce que nous avancerons, en marchant sur ses traces. Nous y joindrons quelques observations.

L'auteur donc, commençant par une courte histoire de l'Herméneutique, nous donne connaissance des écrits les plus considérables, publiés dans les dix dernières années sur cette branche de la science que nous croyons devoir rappeler ici aux lecteurs :

I. *Principes de l'Herméneutique biblique*, d'Ant. Schmitter. Ratisbonne, 1844.

II. *Herméneutique biblique catholique*, publiée par Gaspard Unterkircher, professeur des études bibliques du Nouveau Testament au séminaire de Trente, troisième édition, revue et augmentée par I.-V. Hofmann, prof. de théol. au séminaire de Brixen et conseil. ecclés.; Inspruck, 1840.

III. *Herméneutique biblique d'après les principes catholiques*, exposée par Conrad Lomb, docteur en théologie et prof. de morale, d'herméneutique biblique et d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté théologique de Fulde, 1847.

IV. M. Welte ajoute l'ouvrage de Fr.-Xa. Patrizi, de la compagnie de Jésus, *Sur l'interprétation des livres saints*; liv. I et II. Rome, 1844.

Suivent les prolégomènes, où il détermine dans deux chapitres le dessein et le but de l'Herméneutique en général et celle de la Bible en particulier. Considérée en général, il la définit : *Ars aut scientia interpretandi*, laquelle, *objectivè spectata, est systema, subjectivè considerata, scientia regularum, juxta quas sensus orationis ritè inveniendus aliisque exponendus est*. D'après cela il est facile de voir ce que c'est que l'Herméneutique prise objectivement, c'est à-dire : *systema regularum, juxta quas librorum biblicorum sensus ritè tum inveniendus tùm exponendus est*; et selon qu'elle embrasse, ou tout l'ensemble, ou seulement

quelques-uns des livres de l'Écriture, elle s'appelle Herméneutique générale ou spéciale.

Après cela, il établit le *supremum Hermeneuticæ communis principium*, lequel contient en même temps le but de l'Herméneutique dans ces paroles : *sensum loquentis ope usûs loquendi, orationis contextûs, necnon conditionis tam internæ quam externæ loquentis cognosce et pande.* Mais l'Herméneutique catholique de l'Ecriture, outre les moyens indiqués dans ce principe, exige une autre règle suprême pour fixer le sens de celle-ci, c'est-à-dire l'interprétation authentique de l'Eglise. Pour le démontrer, l'auteur prouve dans le second chapitre 1° que toute la doctrine chrétienne ne se trouve pas dans l'Ecriture ; 2° que l'Ecriture n'est pas partout claire et facile à comprendre ; 3° qu'il faut, par conséquent, un interprète authentique ; 4° que cet interprète est et ne peut être que l'Eglise, et c'est en cela que consiste surtout la différence entre l'interprétation des Catholiques et celle des Rationalistes, dont il résout péremptoirement les objections.

Après avoir établi ces principes préliminaires, il divise l'Herméneutique en deux parties ; la première traite *de la découverte du sens*, la seconde, de sa *représentation* Il subdivise ensuite la première en trois sections, dont l'une traite de l'*invention du sens*, par le *langage reçu*, l'autre par le contexte, et la troisième par les conditions et les circonstances dans lesquelles se trouve celui qui parle ou écrit. Et pour ce qui concerne la seconde partie, il dit : *Altera pars divisione in sectiones non indiget, quia paucis absolvi possunt, quæ de variis sensum representandi modis dicenda sunt.*

Après ces divisions générales, il arrive à la première section du langage reçu ou manière ordinaire de parler, dont il montre tout d'abord l'importance en général et le rôle principal qu'elle remplit dans l'application, et il parle ensuite de la nécessité de connaître et de suivre l'usage de parler universellement reçu dans les langues hébraïque et grecque, comme appartenant directement à l'interprétation biblique. Pour déterminer ensuite cet usage, il indique 1° comme sources immédiates les lexiques, les scolies, les gloses, les versions et les commentaires de l'époque, où la langue était enseignée par ceux dont elle était la langue naturelle, ou qui certainement avaient connu ceux qui la parlaient encore ; et il y ajoute la connaissance de l'hébreu enseigné par des juifs érudits. Si l'auteur a regardé comme un argument de quelque valeur la signification différente qu'ont les

mêmes mots dans les dialectes qui ont de la ressemblance, pour retrancher ces dialectes du nombre des moyens pour connaître la manière de parler généralement reçue, nous trouvons très-justes ces observations de M. Welte : 1° que même les versions et les traditions rabbiniques bien souvent trompent ceux qui ne se tiennent pas sur leurs gardes; 2° que bien souvent les dialectes sont d'accord sur l'usage du même mot; 3° que la véritable signification des mots, en confrontant le contexte à l'aide des dialectes, peut être communément déterminée, et il faut ajouter que cela se peut d'autant plus aisément, que l'on examinera avec plus de soin la signification naturelle et vraie du radical, et l'usage universellement suivi pour les traductions dans les dérivés.

L'auteur, poursuivant, répond à cette demande, si l'interprète catholique peut faire usage du texte original, et il répond sans hésitation affirmativement, et à ce sujet il ajoute que, non-seulement cela est permis, que non-seulement il le peut, mais que, s'il veut vraiment remplir le devoir d'interprète savant, il est nécessaire qu'il ait recours au texte, dans lequel les divines Écritures ont été primitivement et originalement dictées. L'auteur disserte ensuite sur les propriétés qui appartiennent aux langues originales tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, et il montre à cette occasion une grande richesse d'érudition philologique. On ne doit pas moins estimer ce qu'il enseigne sur la manière de connaître à fond le langage reçu, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament. Et pour ce qui regarde l'Ancien, il indique pour cela les versions qu'on en a faites, les commentaires, les glossaires, les lexiques, et enfin les concordances, et parmi ces dernières, le docteur Welte préfère surtout celle de Jules Furst. Pour ce qui concerne le Nouveau, il veut que l'on consulte les scoliastes grecs, les lexicographes, la version alexandrine, et les auteurs grecs de l'époque où furent écrits les livres du Nouveau Testament, et en particulier Flavius Josèphe et les apocryphes du Nouveau et de l'Ancien Testament. Enfin, il ne manque pas d'indiquer les moyens les plus efficaces pour connaître toutes les langues nécessaires et utiles au besoin. Il s'étonne que l'auteur, pour ce qui regarde la langue hébraïque, passe sous silence le *Thesaurus Philolog. criticus linguæ hebrææ et chaldeæ V. T. de Gésénius*, ouvrage unique en ce genre.

On ne saurait nier que Gésénius ait été un des plus savants hébraïsants de l'Allemagne moderne, et que l'ouvrage dont parle

Digitized by Google

le rédacteur des *Annales de Rome* soit d'un très-grand secours pour acquérir une connaissance approfondie de nos livres saints. Toutefois, nous ferons observer, avec des hommes très-compétents en cette matière [1], que malheureusement le *Thesaurus* du célèbre philologue allemand contient des impiétés, des notes et des interprétations rationalistes, et qu'il doit être consulté avec prudence. On peut consulter avec plus de fruit et sans crainte l'édition nouvelle qu'en a faite M. Drach, ancien rabbin converti, qui en a fait disparaître les sens nouveaux et jusqu'alors inconnus, introduits par l'auteur protestant, et qu'il a enrichie d'un grand nombre d'additions philologiques [2].

Après avoir traité à fond cette seconde partie, le savant religieux examine un second moyen de déterminer le sens de l'Écriture, qui est le contexte. Il le divise de la manière suivante : 1° *ratione loci seu distantia eorum, quæ cohærent, in proximum, remotiorem et remotissimum ;* 2° *respectu modi, quo orationis partes cohærent, in logicum, psychologicum, historicum et opticum.* Seulement, après avoir développé le sujet sous ces divers points de vue, il le subdivise encore comme il suit, ce que blâme avec raison M. Welte, savoir : (A) *Contextus logicus* I, *proximus* II, *remotior ;* (B) *contextus psychologicus, historicus et opticus ;* (C) *contextus remotissimus.* Or, il est évident que le troisième membre de la division générale serait mieux placé après le contexte *remotior.* Mais passant sous silence ce défaut de forme, il faut avouer que la matière de la présente section est expliquée et développée, ainsi que tout ce qui se rapporte aux antilogies apparentes, avec une science peu commune.

Reste le dernier des moyens d'atteindre le sens de l'Écriture, et que l'auteur place dans la condition et les circonstances dans lesquelles se trouve l'écrivain. Il traite donc dans deux chapitres : 1° *de conditione loquentis externâ ;* 2° *de conditione loquentis internâ.* Quant à la première, il dit que l'on doit avoir égard à la patrie, à la langue, aux actes de celui qui parle, et à l'état intérieur et extérieur de ceux à qui il s'adresse. Quant à la seconde, il dit qu'il faut considérer le caractère moral et la culture tant morale que scientifique de celui qui parle. Il montre l'influence très-grande de l'une et de l'autre, principalement de la dernière, et indique la méthode par laquelle on peut arriver à une semblable connaissance.

L'auteur, abordant la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-

[1] Voir *Ann. de phil. chrét.*, 3e série, t. XIX, p. 61 et suiv.
[2] On le trouve à la librairie de Migne, prix 15 fr.

Digitized by Google

dire, l'exposition du sens, explique la fonction de l'herméneutique par les paroles suivantes : *Quum jam supremum hermeneuticæ principium interpretem sensum loquentis pandere jubeat, sequitur 1° interpretem in exponendo sensu ita versari debere, ut non sua sed loquentis cogitata eaque non perfectiora nec tenuiora, non plura neque pauciora proponat, quam loquens manifestare voluit, seu paucis; in expositione sensûs fides servanda est. Præterea 2° expositione sensûs efficiendum, ut audientes, vel legentes sensum loquentis clare cognoscant, quia secus si illis quidquam obscurum maneret, sensus loquentis non revera panderetur : hinc etiam perspicuitate gaudeat necesse est. Indè elucet in alterâ interpretationis functione sequentem normam observandam esse : in sensûs expositione fidem serves et perspicuitati studeas.*

Il énumère ensuite les diverses manières d'expliquer les sens : *Species quibus sensus fit expositio variæ sunt et dependent tum à fine, in quem — tum ab indole personarum, in quarum gratiam — tum à formâ, quâ interpretatio suscipitur.* Par conséquent il y aura des explications : 1° théoriques ou pratiques; 2° vulgaires ou savantes; 3° des versions, ou simples, ou par paraphrase, ou avec notes, ou avec commentaires. Il parle de ces diverses formes elles-mêmes, en particulier et principalement des qualités et des propriétés des versions bibliques, concluant ainsi : *Ex dictis simul patet maxima versionis biblicæ exactè conficiendæ difficultas; etenim fidem cum perspicuitate ita jungere, ut utrique suum tribuatur, summæ artis est labor, cui feliciter perficiendo par non existit, nisi sagacissimo ingenio donatus, sensu religioso et æsthetico subtilissimo animatus, amplo eruditionis apparatu instructus, in interpretationis negotio versatissimus, et accuratissimâ utriusque linguæ (textus et versionis) cognitione imbutus. Nam qui his dotibus unitis caret, nunquam eò perveniet, ut in abditissimos quasi loquentis recessus penetret, ejus cogitandi, sentiendi et loquendi veluti habitum induat, sicque ejus personam exactè referat, et talibus tandem ubique utatur vocibus ac formulis, quæ non tantum legibus linguæ respondeant, sed auctoris mentem et animum adamussim repræsentent. Hinc mirum non est, nullam huc usque prodiisse librorum biblicorum versionem quæ omnibus numeris esset absoluta.* Et en vérité il n'existera peut-être jamais une version semblable, parce qu'on peut regarder comme moralement impossible l'assemblage de qualités personnelles si nombreuses et si rares; surtout si l'on fait attention à la différence des langues elles-mêmes, attendu que la pensée tout entière contenue dans plusieurs mots ou phrases de l'une peut

difficilement être parfaitement reproduite dans l'autre. C'est déjà beaucoup que d'avoir rendu dans une version la substance du sens. Par conséquent sentir la véritable force du texte original sera toujours le partage d'un petit nombre d'hommes, qui s'occupent sérieusement des études bibliques, et qui, par cela même, ne négligent pas l'intelligence de ces langues, dans lesquelles furent primitivement écrits les livres sacrés.

Après avoir discouru sur les qualités et les propriétés des versions de la Bible, dont il fait connaître les anciennes et les nouvelles, l'auteur détermine le devoir des paraphrastes, annotateurs et commentateurs, et donne même sur eux une courte notice ; mais au n° 111 : *Ratione singulorum librorum biblicorum*, M. Welte aurait désiré qu'il eût été fait mention de la *version des psaumes de Bellarmin*, du bel ouvrage de *Prado* et de *Villupando sur Ézéchiel*, et des œuvres exégétiques en grande partie très-remarquables de *Nic. Serrarius*.

Le célèbre professeur Güntner ajoute au corps de l'ouvrage un appendice dans lequel il traite : *De erroneis quibusdam S. Scripturarum interpretandi principiis et modis, et quidem 1° de interpretatione mysticâ; 2° de lumine interno pietistarum; 3° de morali; 4° de mythicâ interpretatione.* Il définit la première : *Illa S. Scripturarum interpretandi ratio, quæ cum effatis ejus præter sensum litteralem notiones religiosas sive immediatè sive mediatè conjungit.* Il ne la rejette pas simplement, il l'admet et la recommande même à certaines conditions, mais il fait observer qu'elle est seulement improprement une interprétation, et il ajoute : *Si quis cogitata quæ certis S. Scripturæ locis ope tractationis mysticæ subjicit, ab ipso auctore vel spiritu S. ibi spectata esse contendat, iisque ad comprobandas veritates religionis uti velit, interpretatio mystica approbari nequit, idque eò minus, ac rationes, quas patroni ejus proferunt, speciosæ potius quàm solidæ inveniuntur.*

Et en effet il réfute aussitôt l'une après l'autre toutes ces raisons, faisant observer surtout de ne pas confondre le sens littéral avec le mystique. Plaçant enfin sous les yeux les sentiments et les méthodes des Pères, il termine sur ce point par ces paroles de saint Augustin : *Quisquis in Scripturis aliud sentit*, etc. (*De Doctr. Christ.*, l. I, c. XXXVII.)

Après cela il parle brièvement de la seconde manière d'interpréter, c'est-à-dire, celle des piétistes [1], et arrive à la troi-

[1] On a donné ce nom à plusieurs sectes de dévots fanatiques qui se sont élevés parmi les protestants d'Allemagne, et qui ont prétendu remédier au relâchement

Digitized by Google

sième, la méthode morale de Kant, d'après laquelle l'Ecriture ne doit dire autre chose que ce qui est en harmonie avec les principes de la raison. Après avoir réfuté avec solidité cette manière arbitraire et superficielle de traiter les Ecritures, il discute la méthode mythique de Strauss et de Bauer, etc. [1], la combat brièvement mais d'une manière victorieuse, et conclut ainsi : *Hisce perpensis patet, Straussii Systema mythicum fictione niti, et omnia ejus fulcra non esse nisi imaginaria, quæ historiæ halitu evertuntur.*

Après avoir fait les mêmes démonstrations, pour ce qui concerne l'Ancien Testament, il finit en disant : *Hinc in V. T. quoque mythos relinquimus eis, qui mundum sibi confingere malunt quàm a Deo creatum, dispositum ac rectum agnoscere.*

D'après ce court aperçu, chacun peut voir que ce n'est pas à tort que l'ouvrage a été recommandé à tous ceux qui se livrent à ce genre d'études, et que cette courte revue n'est pas ici un hors-d'œuvre.

Traduit de l'italien et annoté par l'abbé Th. Blanc, *de Domazan.*

Orthodoxie catholique.

PROCLAMATION SOLENNELLE

PAR S. S. LE PAPE PIE IX

DU DOGME

DE L'IMMACULÉE CONCEPTION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE,

2e Article [2].

LETTRE APOSTOLIQUE DE S. S. PIE IX

CONTENANT LA DÉFINITION DOGMATIQUE DU DOGME DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Pie, évêque, *serviteur des serviteurs de Dieu, en mémoire perpétuelle de la chose* [3].

Le Dieu ineffable dont les voies sont miséricorde et vérité, dont la

des mœurs de leurs coreligionnaires. On comprend sous cette dénomination les quakers ou trembleurs, qui ont paru en Angleterre, les hernutes ou frères moraves et les méthodistes.

[1] Le système de Strauss a été réfuté par Tholuck, Sack, Harless et l'abbé Chassay. Voir, pour la réfutation de la *Mythologie hébraïque* de Bauer, les *Annales de Phil. chrét.*, t. VII, p. 176 (3e série).

[2] Voir une autre allocution de S. S. Pie IX, dans le cahier de décembre, t. XVIII, p. 587.

[3] Cette traduction a été revue et approuvée à Rome même, par les personnes les plus compétentes.

Digitized by Google

volonté est toute-puissance, dont la sagesse atteint d'une extrémité jusqu'à l'autre avec une force souveraine et dispose tout avec une merveilleuse douceur, avait prévu de toute éternité la déplorab'e ruine en laquelle la transgression d'Adam devait entraîner tout le genre humain; et, dans les profonds secrets d'un dessein caché à tous les siècles, il avait résolu d'accomplir, dans un mystère encore plus profond, par l'incarnation du Verbe, le premier ouvrage de sa bonté, afin que l'homme, qui avait été poussé au péché par la malice et la ruse du démon, ne pérît pas, contrairement au dessein miséricordieux de son Créateur, et que la chute de notre nature, dans le premier Adam, fût réparée avec avantage dans le second. Il destina donc, dès le commencement et avant tous les siècles, à son Fils unique, la Mère de laquelle, s'étant incarné, il naîtrait dans la bienheureuse plénitude des temps; il la choisit, il lui marqua sa place dans l'ordre de ses desseins; il l'aima par-dessus toutes les créatures d'un tel amour de prédilection, qu'il mit en elle, d'une manière singulière, toutes ses plus grandes complaisances. C'est pourquoi, puisant dans les trésors de sa divinité, il la combla, bien plus que tous les esprits angéliques, bien plus que tous les saints, de l'abondance de toutes les grâces célestes, et l'enrichit avec une profusion merveilleuse, afin qu'elle fût toujours sans aucune tache, entièrement exempte de l'esclavage du péché, toute belle, toute parfaite et dans une telle plénitude d'innocence et de sainteté, qu'on ne peut, au-dessous de Dieu, en concevoir une plus grande, et que nulle autre pensée que celle de Dieu même ne peut en mesurer la grandeur. Et certes il convenait bien qu'il en fût ainsi; il convenait qu'elle resplendît toujours de l'éclat de la sainteté la plus parfaite, qu'elle fût entièrement préservée, même de la tache du péché originel, et qu'elle remportât ainsi le plus complet triomphe sur l'ancien serpent, cette Mère si vénérable, Elle à qui Dieu le Père avait résolu de donner son Fils unique, Celui qu'il engendre de son sein, qui lui est égal en toutes choses et qu'il aime comme lui-même, et de le lui donner de telle manière qu'il fût naturellement un même unique et commun Fils de Dieu et de la Vierge; Elle que le Fils de Dieu lui-même avait choisie pour en faire substantiellement sa Mère; Elle enfin, dans le sein de laquelle le Saint-Esprit avait voulu que, par son opération divine, fût conçu et naquît Celui dont il procède lui-même.

Cette innocence originelle de l'auguste Vierge, si parfaitement en rapport avec son admirable sainteté et avec sa dignité suréminente de Mère de Dieu, l'Eglise catholique, qui, toujours enseignée par l'Esprit-Saint, est la colonne et le fondement de la vérité, l'a toujours possédée

Digitized by Google

comme une doctrine reçue de Dieu même et renfermée dans le dépôt de la révélation céleste. Aussi, par l'exposition de toutes les preuves qui la démontrent, comme par les faits les plus illustres, elle n'a jamais cessé de la développer, de la proposer, de la favoriser chaque jour davantage. C'est cette doctrine, déjà si florissante dès les temps les plus anciens, et si profondément enracinée dans l'esprit des fidèles, et propagée d'une manière si merveilleuse dans tout le monde catholique par les soins et le zèle des saints Evêques, sur laquelle l'Eglise elle-même a manifesté son sentiment d'une manière si significative, lorsqu'elle n'a point hésité à proposer au culte et à la vénération publique des fidèles la Conception de la Vierge. Par ce fait éclatant, elle montrait bien que la Conception de la Vierge devait être honorée comme une conception admirable, singulièrement privilégiée, différente de celle des autres hommes, tout à fait à part et tout à fait sainte, puisque l'Eglise ne célèbre de fêtes qu'en l'honneur de ce qui est saint. C'est pour la même raison, qu'empruntant les termes mêmes dans lesquels les divines Ecritures parlent de la sagesse incréée et représentent son origine éternelle, elle a continué de les employer dans les offices ecclésiastiques et dans la liturgie sacrée, et de les appliquer aux commencements même de la Vierge ; commencements mystérieux, que Dieu avait prévus et arrêtés dans un seul et même décret, avec l'Incarnation de la Sagesse divine.

Mais encore que toutes ces choses connues, pratiquées en tous lieux par les fidèles, témoignent assez quel zèle l'Eglise romaine, qui est la Mère et la Maîtresse de toutes les Eglises, a montré pour cette doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge ; toutefois, il est digne et très-convenable de rappeler en détail les grands actes de cette Eglise, à cause de la prééminence et de l'autorité souveraine dont elle jouit justement, et parce qu'elle est le centre de la vérité et de l'unité catholique, et celle en qui seule a été garanti inviolablement le dépôt de la religion, et celle dont il faut que toutes les autres Eglises reçoivent la tradition de la foi.

Or, cette sainte Eglise romaine n'a rien eu de plus à cœur que de professer, de soutenir, de propager et de défendre, par tous les moyens les plus persuasifs, le culte et la doctrine de l'Immaculée Conception : c'est ce que prouvent et attestent de la manière la plus évidente et la plus claire tant d'actes importants des Pontifes romains, Nos prédécesseurs, auxquels, dans la personne du Prince des Apôtres, Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même a divinement confié la charge et la puissance suprême de paître les agneaux et les brebis, de confirmer leurs frères, de régir et de gouverner l'Eglise universelle.

Digitized by Google

Nos prédécesseurs, en effet, se sont fait une gloire d'instituer de leur autorité apostolique la fête de la Conception dans l'Eglise romaine, et d'en relever l'importance et la dignité par un office propre et par une messe propre, où la prérogative de la Vierge et son exemption de la tache héréditaire étaient affirmées avec une clarté manifeste. Quant au culte déjà institué, ils faisaient tous leurs efforts pour le répandre et le propager, soit en accordant des indulgences, soit en concédant aux villes, aux provinces, aux royaumes, la faculté de se choisir pour protectrice la Mère de Dieu, sous le titre de l'Immaculée Conception; soit en approuvant les confréries, les congrégations et les instituts religieux établis en l'honneur de l'Immaculée Conception; soit en décernant des louanges à la piété de ceux qui auraient élevé, sous le titre de l'Immaculée Conception, des monastères, des hospices, des autels, des temples, ou qui s'engageraient par le lien sacré du serment à soutenir avec énergie la doctrine de la Conception immaculée de la Mère de Dieu. En outre, ils ont, avec la plus grande joie, ordonné que la fête de la Conception serait célébrée dans toute l'Eglise avec la même solennité que la fête de la Nativité; de plus, que cette même fête de la Conception serait faite par l'Eglise universelle, avec une octave, et religieusement observée par tous les fidèles comme une fête de précepte, et que chaque année une chapelle pontificale serait tenue, dans Notre basilique patriarchale libérienne, le jour consacré à la Conception de la Vierge.

Enfin, désirant fortifier chaque jour davantage cette doctrine de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu dans l'esprit des fidèles, et exciter leur piété et leur zèle pour le culte et la vénération de la Vierge conçue sans la tache originelle, ils ont accordé, avec empressement et avec joie, la faculté de proclamer la Conception immaculée de la Vierge dans les litanies dites de Lorette, et dans la Préface même de la messe, afin que la règle de la prière servît ainsi à établir la règle de la croyance.

Nous-même, suivant les traces de Nos glorieux prédécesseurs, non-seulement Nous avons approuvé et reçu ce qu'ils avaient établi avec tant de piété et de sagesse, mais Nous rappelant l'institution de Sixte IV, Nous avons confirmé par Notre autorité l'office propre de l'Immaculée Conception, et Nous en avons, avec une grande joie, accordé l'usage à toute l'Eglise.

Mais comme les choses du culte sont étroitement liées avec son objet, et que l'un ne peut avoir de consistance et de durée si l'autre est vague et mal défini, pour cette raison, les Pontifes romains Nos prédécesseurs, en même temps qu'ils faisaient tous leurs efforts pour

Digitized by Google

accroître le culte de la Conception, se sont attachés, avec le plus grand soin, à en faire connaître l'objet et à en bien inculquer et préciser la doctrine. Ils ont en effet enseigné clairement et manifestement que c'était la Conception de la Vierge dont on célébrait la fête, et ils ont proscrit comme fausse et tout à fait éloignée de la pensée de l'Eglise, l'opinion de ceux qui croyaient et qui affirmaient que ce n'était pas la Conception, mais la Sanctification de la Sainte Vierge que l'Eglise honorait. Ils n'ont pas cru devoir garder plus de ménagements avec ceux qui, pour ébranler la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge, imaginaient une distinction entre le premier et le second instant de la Conception, prétendaient qu'à la vérité c'était bien la Conception qu'on célébrait, mais pas le premier moment de la Conception.

Nos prédécesseurs, en effet, ont cru qu'il était de leur devoir de soutenir et de défendre de toutes leurs forces, tant la fête de la Conception de la Vierge bienheureuse, que le premier instant de sa Conception, comme étant le véritable objet de ce culte.

De là ces paroles d'une autorité tout à fait décisive, par lesquelles Alexandre VII, l'un de Nos prédécesseurs, a déclaré la véritable pensée de l'Eglise :

« C'est assurément, dit-il, une ancienne croyance que celle des » pieux fidèles qui pensent que l'âme de la bienheureuse Vierge » Marie, Mère de Dieu, dans le premier instant où elle a été créée et » unie à son corps, a été, par un privilége et une grâce spéciale de » Dieu, préservée et mise à l'abri de la tache du péché originel, et » qui, dans ce sentiment, honorent et célèbrent solennellement la fête » de sa Conception [1]. »

Mais surtout Nos prédécesseurs ont toujours, et par un dessein suivi, travaillé avec zèle et de toutes leurs forces à soutenir, à défendre et à maintenir la doctrine de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu. En effet, non-seulement ils n'ont jamais souffert que cette doctrine fût l'objet d'un blâme ou d'une censure quelconque ; mais ils sont allés beaucoup plus loin. Par des déclarations positives et réitérées, ils ont enseigné que la doctrine par laquelle nous professons la Conception immaculée de la Vierge était tout à fait d'accord avec le culte de l'Eglise, et qu'on la considérait à bon droit comme telle ; que c'était l'ancienne doctrine, presque universelle et si considérable, que l'Eglise romaine s'était chargée elle-même de la favoriser et de la défendre ; enfin, qu'elle était tout à fait digne d'avoir place dans la Liturgie sacrée et dans les prières les plus solennelles. Non contents de cela, afin que la doctrine de la Conception immaculée de la Vierge demeurât

[1] Alexandre VII, Const. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 8 déc. 1661.

à l'abri de toute atteinte, ils ont sévèrement interdit de soutenir publiquement ou en particulier l'opinion contraire à cette doctrine, et ils ont voulu que, frappée pour ainsi dire de tant de coups, elle succombât pour ne plus se relever. Enfin, pour que ces déclarations répétées et positives ne fussent pas vaines, ils y ont ajouté une sanction. C'est ce qu'on peut voir dans ces paroles de Notre prédécesseur Alexandre VII :

« Nous, dit ce Pontife, considérant que la sainte Eglise romaine » célèbre solennellement la fête de la Conception de Marie sans tache » et toujours vierge, et qu'elle a depuis longtemps établi un office » propre et spécial pour cette fête, selon la pieuse, dévote et louable » disposition de Sixte IV, Notre prédécesseur, voulant à Notre tour, » à l'exemple des Pontifes romains, Nos prédécesseurs, favoriser » cette pieuse et louable dévotion, ainsi que la fête et le culte qui » en est l'expression, lequel culte n'a jamais changé dans l'Eglise » romaine depuis qu'il y a été institué ; et voulant aussi protéger cette » pieuse dévotion qui consiste à honorer par un culte public la » bienheureuse Vierge comme ayant été, par la grâce prévenante du » Saint-Esprit, préservée du péché originel ; désirant enfin conserver » dans le troupeau de Jésus-Christ l'unité d'esprit dans le lien de la » paix, apaiser les troubles et les dissensions et ôter toute cause de » scandales : sur les instances et les prières des susdits Evêques et des » chapitres de leurs Eglises, du roi Philippe et de ses royaumes, Nous » renouvelons les constitutions et décrets que les Pontifes romains, » Nos prédécesseurs, et spécialement Sixte IV, Paul V et Grégoire XV, » ont publiés en faveur du sentiment qui affirme que l'âme de la » bienheureuse Vierge Marie, dans sa création et au moment de son » union avec le corps, a été dotée de la grâce du Saint-Esprit et pré» servée du péché originel, et aussi en faveur de la Conception de la » même Vierge, mère de Dieu, lesquels sont établis et pratiqués, » comme il est dit plus haut, en conformité de ce pieux sentiment ; et » nous commandons que l'on garde lesdites constitutions sous les » mêmes censures et peines qui y sont portées.

» De plus, tous et chacun de ceux qui continueront à interpréter » lesdites constitutions ou décrets de manière à rendre illusoire la » faveur qu'ils accordent au susdit sentiment ainsi qu'à la fête et au » culte établis en conséquence ou qui oseront renouveler les disputes » sur ce sentiment, cette fête et ce culte, de quelque manière que ce » soit, directement ou indirectement, et aussi sous quelque prétexte » que ce puisse être, même sous celui d'examiner s'il peut y avoir lieu » à une définition sur ce sujet, ou sous prétexte de faire des gloses

Digitized by Google

» ou des interprétations sur la Sainte-Ecriture, les saints Pères ou les » docteurs; ou qui oseront enfin, sous quelque autre prétexte et » quelque occasion que ce soit, de vive voix ou par écrit, parler, » prêcher, disserter, disputer, soit en affirmant et décidant quelque » chose à l'encontre, soit en élevant des objections et les laissant sans » réponse, soit en employant enfin quelque autre forme ou moyen de » discussion que Nous ne pouvons pas ici prévoir.

» Outre les peines et les censures contenues dans les Constitutions » de Sixte IV et auxquelles Nous voulons les soumettre et les soumet- » tons en effet par ces présentes; Nous voulons de plus que par le fait » même, et sans autre déclaration, ils soient privés de la faculté de » prêcher, faire des leçons publiques, enseigner et interpréter, et de » toute voix active et passive dans quelque élection que ce soit; et en » outre que toujours par le seul fait, et sans autre déclaration préa- » lable, ils soient frappés d'une perpétuelle inhabilité à prêcher, faire » des leçons publiques, enseigner et interpréter, desquelles peines » Nous Nous réservons à Nous seul, et aux Pontifes romains Nos suc- » cesseurs, le droit d'absoudre ou de dispenser, sans préjudice des » autres peines qui pourraient Nous paraître, à Nous et aux Pontifes » romains Nos successeurs, devoir leur être infligées, et auxquelles ils » seront soumis, comme Nous les y soumettons par les présentes, » renouvelant les Constitutions et décrets de Paul V et de Grégoire XV, » rappelés plus haut.

» Quant aux livres dans lesquels le susdit sentiment ou la légitimité » de la fête et du culte établis en conséquence sont révoqués en » doute, ou dans lesquels est écrit ou se lit quelque chose à l'en- » contre, comme il a été dit plus haut, ou qui contiennent des dires, » discours, traités et disputes contre les sentiments, fêtes et culte » susdits, soit que ces livres aient été publiés après le décret pré- » cité de Paul V ou qu'ils voient le jour à l'avenir, de quelque ma- » nière que ce soit, Nous les défendons sous les peines et les censures » contenues dans l'Index des livres prohibés, voulant et ordonnant » que par le seul fait et sans autre déclaration, ils soient tenus pour » expressément défendus. »

Au reste, tout le monde sait avec quel zèle cette doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge, mère de Dieu, a été enseignée, soutenue, défendue par les ordres religieux les plus recommandables, par les Facultés de théologie les plus célèbres et par les docteurs les plus versés dans la science des choses divines. Tout le monde sait également combien les Evêques ont montré de sollicitude pour soutenir hautement et publiquement, même dans les assemblées ecclésiasti-

Digitized by Google

ques, que la Très-Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu, en prévision des mérites de Jésus-Christ, Notre Seigneur et Rédempteur, n'avait jamais été soumise au péché originel; mais qu'elle avait été entièrement préservée de la tache d'origine, et par conséquent rachetée d'une manière plus sublime. A tout cela il faut ajouter une chose qui est assurément d'un grand poids et de la plus haute autorité, c'est que le Concile de Trente lui-même, en publiant son décret dogmatique sur le péché originel, dans lequel, d'après les témoignages des saintes Ecritures, des saints Pères et des conciles les plus autorisés, il est établi et défini que tous les hommes naissent atteints du péché originel, le Saint Concile déclare pourtant d'une manière solennelle que, malgré l'étendue d'une définition si générale, il n'avait pas l'intention de comprendre dans ce décret la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu. Par cette déclaration, les Pères du Concile de Trente ont fait suffisamment entendre, eu égard aux circonstances et aux temps, que la Bienheureuse Vierge avait été exempte de la tache originelle, et ils ont très-clairement démontré qu'on ne pouvait alléguer avec raison, ni dans les divines Ecritures, ni dans la Tradition, ni dans l'autorité des Pères, rien qui fût, de quelque manière que ce soit, en contradiction avec cette grande prérogative de la Vierge.

C'est qu'en effet cette doctrine de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge a toujours existé dans l'Eglise : l'Eglise, par la très-grave autorité de son sentiment, par son enseignement, par son zèle, sa science et son admirable sagesse, l'a de plus en plus mise en lumière, déclarée, confirmée et propagée d'une manière merveilleuse chez tous les peuples et chez toutes les nations du monde catholique; mais, et de tout temps, elle l'a possédée comme reçue des Anciens et des Pères, et revêtue des caractères d'une doctrine révélée. Les plus illustres monuments de l'Eglise d'Orient et de l'Eglise d'Occident, les plus vénérables par leur antiquité, en sont un témoignage irrécusable. Toujours attentive à garder et à défendre les dogmes dont elle a reçu le dépôt, l'Eglise de Jésus-Christ n'y change jamais rien, n'en retranche jamais rien, n'y ajoute jamais rien; mais portant un regard fidèle, discret et sage, sur les enseignements anciens, elle recueille tout ce que l'antiquité y a mis, tout ce que la foi des Pères y a semé. Elle s'applique à le polir, à en perfectionner la formule, de manière que ces anciens dogmes de la céleste doctrine reçoivent l'évidence, la lumière, la distinction, tout en gardant leur plénitude, leur intégrité, leur caractère propre, en un mot, de façon qu'ils se développent sans changer de nature, et qu'ils demeurent

Digitized by Google

toujours dans la même vérité, dans le même sens, dans la même pensée.

Or, les Pères et les écrivains ecclésiastiques, nourris des paroles célestes, n'ont rien eu plus à cœur, dans les livres qu'ils ont écrits pour expliquer l'Ecriture, pour défendre les dogmes et instruire les fidèles, que de louer et d'exalter à l'envi, de mille manières et dans les termes les plus magnifiques, la parfaite sainteté de Marie, son excellente dignité, sa préservation de toute tache du péché et sa glorieuse victoire sur le cruel ennemi du genre humain. C'est ce qu'ils ont fait en expliquant les paroles par lesquelles Dieu, annonçant dès les premiers jours du monde les remèdes préparés par sa miséricorde pour la régénération et le salut des hommes, confondit l'audace du serpent trompeur, et releva d'une façon si consolante l'espérance de notre race. Ils ont enseigné que par ce divin oracle : « Je mettrai » l'iniquité entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne, » Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, son Fils unique, Jésus-Christ, désigné sa bienheureuse Mère, la vierge Marie, et nettement exprimé l'inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. En sorte que, comme le Christ médiateur entre Dieu et les hommes, détruisit, en prenant la nature humaine, l'arrêt de condamnation qui était contre nous, l'attacha triomphalement à la croix; ainsi la Très-Sainte Vierge, unie étroitement, unie inséparablement avec lui, l'éternelle ennemie du serpent venimeux, le vainquit, le terrassa sous son pied virginal et sans tache, et lui brisa la tête.

Cette éclatante et incomparable victoire de la Vierge, cette innocence, cette pureté, cette sainteté par excellence, cette exemption de toute tache du péché, cette grandeur et cette ineffable abondance de toutes les grâces, de toutes les vertus, de tous les priviléges dont elle fut comblée, les mêmes Pères les ont vues, soit dans cette arche de Noé qui seule, divinement édifiée, a complétement échappé au commun naufrage du monde entier; soit dans l'échelle que contempla Jacob, dans cette échelle qui s'éleva de la terre jusqu'au ciel, dont les anges de Dieu montaient et descendaient les degrés, et sur le sommet de laquelle s'appuyait Dieu lui-même; soit dans ce buisson ardent que Moïse vit brûler dans un lieu saint, qui, loin d'être consumé par les flammes pétillantes, loin d'éprouver même la moindre altération, n'en était que plus vert et plus florissant; soit dans cette tour inexpugnable à l'ennemi et de laquelle pendent mille boucliers et toute l'armure des forts : soit dans ce jardin fermé qui ne saurait être profané et qui ne craint ni les souillures, ni les embûches; soit

Digitized by Google

dans cette cité de Dieu toute étincelante de clartés et dont les fondements sont assis sur les montagnes saintes; soit dans cet auguste temple de Dieu tout rayonnant des splendeurs divines et tout plein de la gloire du Seigneur; soit enfin dans une foule d'autres figures de ce genre, qui, suivant les Pères, ont été les emblèmes éclatants de la haute dignité de la Mère de Dieu, de sa perpétuelle innocence, et de cette sainteté qui n'a jamais souffert la plus légère atteinte.

Pour décrire ce même assemblage de tous les dons célestes et cette originelle intégrité de la Vierge, de laquelle est né Jésus, les mêmes Pères, empruntant les paroles des prophètes, ont célébré cette auguste Vierge, comme la colombe pure, comme la sainte Jérusalem, comme le trône élevé de Dieu, l'arche de sanctification et la demeure que s'est bâtie l'éternelle Sagesse; comme la Reine qui, comblée des plus riches trésors et appuyée sur son bien-aimé, est sortie de la bouche du Très-Haut, parfaite, éclatante de beauté, entièrement agréable à Dieu, sans aucune tache, sans aucune flétrissure. Ce n'est pas tout, les mêmes Pères, les mêmes écrivains ecclésiastiques ont médité profondément les paroles que l'ange Gabriel adressa à la Vierge bienheureuse lorsque, lui annonçant qu'elle aurait l'honneur insigne d'être la Mère de Dieu, il la nomma *pleine de grâces*, et considérant ces paroles prononcées au nom de Dieu même et par son ordre, ils ont enseigné que par cette solennelle salutation, salutation singulière et inouïe jusque-là, la Mère de Dieu nous était montrée comme le siége de toutes les grâces divines, comme ornée de toutes les faveurs de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini de ces mêmes faveurs, comme un abîme de grâce et un abîme sans fond, de telle sorte qu'elle n'avait jamais été soumise à la malédiction, mais avait toujours partagé la bénédiction de son Fils et avait mérité d'entendre de la bouche d'Elisabeth, inspirée par l'Esprit-Saint : « Vous » êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni. »

De là ces pensées, exprimées aussi unanimement qu'éloquemment par les mêmes Pères, que la très-glorieuse Vierge, celle en qui le Tout-Puissant a fait de grandes choses, a été comblée d'une telle effusion de tous les dons célestes, d'une telle plénitude de grâces, d'un tel éclat de sainteté, qu'elle a été comme le miracle ineffable de Dieu, ou plutôt le chef-d'œuvre de tous les miracles; qu'elle était digne d'être la Mère de Dieu, qu'elle s'est approchée de Dieu même autant qu'il est permis à la nature créée, et qu'ainsi elle est au-dessus de toutes les louanges, aussi bien de celles des Anges que de celles des hommes. C'est aussi pour cela, qu'afin d'établir l'innocence et la justice originelle de la Mère de Dieu, non-seulement ils l'ont très-souvent

Digitized by Google

comparée avec Ève encore vierge, encore innocente, encore exempte de corruption, avant qu'elle eût été trompée par le piége mortel de l'astucieux serpent, mais avec une admirable variété de pensées et de paroles, ils la lui ont même unanimement préférée. Ève, en effet, pour avoir misérablement obéi au serpent, perdit l'innocence originelle et devint son esclave; mais la Vierge Bienheureuse, croissant toujours dans sa grâce originelle, ne prêta jamais l'oreille au serpent, et ébranla profondément sa puissance et sa force par la vertu qu'elle avait reçue de Dieu.

Aussi, n'ont-ils jamais cessé d'appeler la mère de Dieu, ou bien un lis parmi les épines, ou bien une terre absolument intacte, une terre vierge dont aucune tache n'a même effleuré la surface, une terre toujours bénie, libre de toute contagion du péché, et dont a été formé le nouvel Adam; ou bien un irréprochable, un éclatant, un délicieux paradis d'innocence et d'immortalité, planté par Dieu lui-même et inaccessible à tous les piéges du serpent venimeux; ou bien un bois incorruptible que le péché, ce ver rongeur, n'a jamais atteint; ou bien une fontaine toujours limpide et scellée par la vertu du Saint-Esprit, ou bien un temple divin, un trésor d'immortalité, ou bien la seule et unique fille non de la mort, mais de la vie, une production non de colère, mais de grâce, une plante toujours verte qui, par une providence spéciale de Dieu, et contre les lois communes, est sortie florissante d'une racine flétrie et corrompue. Tout cela est plus clair que le jour; cependant, comme si ce n'était point assez, ils ont, en propres termes et d'une manière expresse, déclaré que, lorsqu'il s'agit de péché, il ne doit pas même être question de la Sainte Vierge Marie, parce qu'elle a reçu plus de grâce, afin qu'en elle le péché fût absolument vaincu et de toute part. Ils ont encore professé que la très-glorieuse Vierge avait été la réparatrice de ses ancêtres et qu'elle avait vivifié sa postérité; que le Très-Haut l'avait choisie et se l'était réservée dès le commencement des siècles, que Dieu l'avait prédite et annoncée quand il dit au serpent : « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, » et que, sans aucun doute, elle a écrasé la tête venimeuse de ce même serpent; et pour cette raison, ils ont affirmé que la même Vierge bienheureuse avait été, par la grâce, exempte de toute tache du péché, libre de toute contagion et du corps, et de l'âme, et de l'intelligence; qu'elle avait toujours conversé avec Dieu, qu'unie avec lui par une alliance éternelle, elle n'avait jamais été dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière, et par conséquent qu'elle avait été une demeure tout à fait digne du Christ, non à cause de la beauté de son corps, mais à cause de sa grâce originelle.

Digitized by Google

Viennent enfin les plus nobles et les plus belles expressions par lesquelles, en parlant de la Vierge, ils ont attesté que dans sa conception, la nature avait fait place à la grâce et s'était arrêtée tremblante devant elle, n'osant aller plus loin.

Il fallait, disent-ils, avant que la Vierge Mère de Dieu fût conçue par Anne, sa mère, que la grâce eût fait son œuvre et donné son fruit; il fallait que Celle qui devait concevoir le premier-né de toute créature fût elle-même conçue première-née. Ils ont attesté que la chair reçue d'Adam par la Vierge n'avait pas contracté les souillures d'Adam, et que pour cette raison la Vierge bienheureuse était un tabernacle créé par Dieu lui-même, formé par le Saint-Esprit, d'un travail aussi beau que la pourpre, et sur lequel ce nouveau Béséléel s'était plu à répandre l'or et les plus riches broderies; qu'elle devait être célébrée comme Celle qui avait été d'abord l'œuvre propre de Dieu, comme Celle qui avait échappé aux traits de feu du malin ennemi, et qui, belle par nature, ignorant absolument toute souillure, avait paru dans le monde, par sa Conception immaculée, comme l'éclatante aurore qui jette de tous côtés ses rayons. Il ne convenait pas, en effet, que ce vase d'élection subît le commun outrage, puisqu'il était si différent des autres, et n'avait avec eux de commun que la nature, non la faute; ou plutôt, comme le Fils unique a dans le ciel un Père, que les séraphins proclament trois fois saint, il convenait absolument qu'il eût sur la terre une Mère en qui l'éclat de sa sainteté n'eût jamais été flétri. Et cette doctrine a tellement rempli l'esprit et le cœur des anciens et des Pères, que, par un langage étonnant et singulier, qui a prévalu parmi eux, ils ont très-souvent appelé la Mère de Dieu Immaculée et parfaitement Immaculée, innocente et très-innocente, irréprochable et absolument irréprochable, sainte et tout à fait étrangère à toute souillure de péché, toute pure et toute chaste, le modèle et pour ainsi dire la forme même de la pureté et de l'innocence, plus belle et plus gracieuse que la beauté et la grâce même, plus sainte que la sainteté, seule sainte et très-pure d'âme et de corps, telle enfin qu'elle a surpassé toute intégrité, toute virginité, et que seule devenue tout entière le domicile et le sanctuaire de toutes les grâces de l'Esprit-Saint, elle est, à l'exception de Dieu seul, supérieure à tous les êtres, plus belle, plus noble, plus sainte, par sa grâce native, que les chérubins eux-mêmes, que les séraphins et toute l'armée des anges, si excellente, en un mot, que pour la louer, les langues du ciel et celles de la terre sont également impuissantes.

Personne, au reste, n'ignore que tout ce langage a passé, comme de lui-même, dans les monuments de la Liturgie sacrée et dans les

Digitized by Google

Offices de l'Eglise, qu'on l'y rencontre à chaque pas et qu'il y domine; puisque la Mère de Dieu y est invoquée et louée, comme une colombe unique de pureté et de beauté; comme une rose toujours belle, toujours fleurie; comme l'innocence même, toujours pure, toujours immaculée, toujours heureuse, qui n'a jamais été blessée; enfin, comme la nouvelle Ève, qui a enfanté l'Emmanuel.

Faut-il s'étonner, après cela, si une doctrine, qui, au jugement des Pères, est consignée dans les Saintes-Ecritures, qu'ils ont eux-mêmes transmise et attestée tant de fois et d'une manière si imposante, que tant d'illustres monuments d'une antiquité vénérable contiennent d'une manière expresse, que l'Eglise a proposée et confirmée par la très-grave autorité de son jugement; en un mot, si la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge, Mère de Dieu, a été l'objet d'une telle piété, d'une telle vénération, d'un tel amour; si les pasteurs de l'Eglise elle-même et les peuples fidèles se sont fait une gloire de la professer chaque jour davantage, en sorte que leur plus douce consolation, leur joie la plus chère a été d'honorer, de vénérer, d'invoquer et de louer partout, avec la plus tendre ferveur, la Vierge, Mère de Dieu, conçue sans la tache originelle? Aussi, dans les temps anciens, les Evêques, les ecclésiastiques, les ordres réguliers et même les empereurs et les rois, ont instamment prié le Siége apostolique de définir comme un dogme de la foi catholique l'Immaculée Conception de la très-sainte Mère de Dieu. De nos jours même, ces demandes ont été réitérées, et surtout elles ont été présentées à Notre prédécesseur Grégoire XVI, d'heureuse mémoire, et à Nous-même, tant par les Evêques, par le clergé séculier et par le clergé régulier, que par les princes souverains et les peuples fidèles.

Prenant donc en sérieuse considération, dans une joie profonde de notre cœur, tous ces faits, dont Nous avons une pleine connaissance; à peine élevé sur la chaire de saint Pierre, malgré Notre indignité, par un secret dessein de la divine Providence, avons-Nous pris en mains le gouvernail de toute l'Église, que Notre plus ardent désir a été, suivant la vénération, la piété et l'amour dont Nous sommes animés depuis Nos plus tendres années envers la très-sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, d'achever tout ce qui pouvait être encore dans les vœux de l'Église, afin d'accroître l'honneur de la bienheureuse Vierge et de répandre un nouvel éclat sur ses prérogatives. Mais voulant y apporter toute la maturité, Nous avons institué une Congrégation particulière, formée de cardinaux de la sainte Eglise romaine, Nos vénérables frères, illustres par leur piété, leur sagesse et leur science des choses divines, et Nous avons choisi, tant dans le clergé séculier que dans le clergé régulier, des

Digitized by Google

hommes spécialement versés dans l'étude de la théologie, afin qu'ils examinassent avec le plus grand soin tout ce qui regarde l'Immaculée Conception de la Vierge et nous fissent connaître leur propre sentiment. En outre, bien que les demandes par lesquelles on nous sollicitait de définir enfin l'Immaculée Conception Nous eussent instruits du sentiment d'un grand nombre d'Évêques, nous avons adressé une Encyclique, datée de Gaëte, 2 février 1849, à tous Nos vénérables frères les Évêques de tout le monde catholique, afin qu'après avoir adressé à Dieu leurs prières, ils Nous fissent connaître par écrit quelle était la dévotion et la piété de leurs fidèles envers la Conception Immaculée de la Mère de Dieu, et surtout quel était le propre sentiment des Évêques sur la définition apportée et leurs désirs à cet égard, de manière que nous pussions rendre Notre jugement suprême le plus solennellement possible.

Certes, Notre cœur n'a pas reçu une médiocre consolation lorsque les réponses de Nos vénérables frères Nous sont parvenues; car non-seulement dans ces réponses, toutes pleines d'une joie, d'une allégresse et d'un zèle admirables, ils Nous confirmaient leurs propres sentiments et leur tendre dévotion, ainsi que ceux de leur clergé et de leur peuple fidèle envers la Conception immaculée de la bienheureuse Vierge, mais ils Nous demandaient, comme d'un vœu unanime, de définir par Notre jugement et autorité suprême l'Immaculée Conception de la Vierge. Notre joie n'a pas été moins grande lorsque Nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, membres de la Congrégation particulière dont Nous avons parlé plus haut, et les théologiens consulteurs choisis par Nous, Nous ont demandé, avec le même empressement et la même joie, après un mûr examen, cette définition de la Conception Immaculée de la Mère de Dieu.

Après ces choses, suivant donc les traces illustres de Nos prédécesseurs, et désirant procéder régulièrement et selon les formes, Nous avons ordonné et tenu un consistoire, dans lequel après avoir adressé une allocution à Nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, Nous les avons entendus avec la plus grande consolation Nous demander de vouloir bien prononcer la définition dogmatique de l'Immaculée Conception de la Vierge Mère de Dieu.

C'est pourquoi, plein de confiance et persuadé dans le Seigneur que le temps opportun est venu de définir l'*Immaculée* Conception de la très-sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, que la parole divine, la vénérable tradition, le sentiment constant de l'Église, l'unanime accord des Évêques catholiques et des fidèles, les actes mémorables de Nos prédécesseurs ainsi que leurs constitutions, ont mise dans une admirable

Digitized by Google

lumière et si formellement déclarée ; après avoir mûrement pesé toutes choses, après avoir répandu devant Dieu d'assidues et de ferventes prières, Nous avons pensé qu'il ne fallait pas tarder davantage à décider et définir par Notre jugement suprême l'Immaculée Conception de la Vierge, à satisfaire ainsi les si pieux désirs du monde catholique et Notre propre piété envers la très-sainte-Vierge et en même temps à honorer de plus en plus en elle son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque tout l'honneur et toute la gloire qu'on rend à la Mère rejaillit sur le Fils.

En conséquence, après avoir offert sans relâche, dans l'humilité et le jeûne, Nos propres prières et les prières publiques de l'Église à Dieu le Père par son Fils, afin qu'il daignât, par la vertu de l'Esprit-Saint, diriger et confirmer Notre esprit ; après avoir imploré le secours de toute la cour céleste et invoqué avec gémissements l'Esprit consolateur, et ainsi, par sa divine inspiration, en l'honneur de la sainte et indivisible Trinité, pour la gloire et l'ornement de la Vierge Mère de Dieu, pour l'exaltation de la foi catholique et l'accroissement de la religion chrétienne ; *par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et de la Nôtre, Nous déclarons, nous prononçons et définissons que la doctrine qui tient que la bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, par une grâce et un privilége spécial du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du péché originel, est révélée de Dieu, et par conséquent qu'elle doit être crue fermement et inviolablement par tous les fidèles.* C'est pourquoi, si quelqu'un avait la présomption, ce qu'à Dieu ne plaise, de penser contrairement à Notre définition, qu'il apprenne et qu'il sache que, condamné par son propre jugement, il aurait souffert naufrage dans la foi et cessé d'être dans l'unité de l'Église ; et que, de plus, il encourt par le fait même les peines de droit, s'il ose exprimer de vive voix ou par écrit, ou de toute autre manière extérieure que ce soit.

En vérité, notre bouche est pleine de joie et notre langue est dans l'allégresse ; et Nous rendons et Nous rendrons toujours les plus humbles et les plus profondes actions de grâces à Notre Seigneur Jésus-Christ, de ce que, par une faveur singulière, il Nous a accordé, malgré Notre indignité, d'offrir et de décerner cet honneur, cette gloire et cet hommage à sa très-sainte Mère. Nous avons la plus ferme espérance et la confiance la plus assurée que la Vierge bienheureuse qui, toute belle et tout immaculée, a écrasé la tête venimeuse du cruel serpent et apporté le salut au monde ; qui est la louange des prophètes et des apô-

Digitized by Google

tres, l'honneur des martyrs, la joie et la couronne de tous les saints, le refuge le plus assuré de tous ceux qui sont en péril, le secours le plus fidèle, la médiatrice la plus puissante auprès de son Fils unique pour la réconciliation du monde entier, la gloire la plus belle, l'ornement le plus éclatant, le plus solide appui de la sainte Église ; qui a détruit toutes les hérésies, arraché les peuples et les nations fidèles à toutes les plus grandes calamités, et Nous a Nous-mêmes délivré de tant de périls menaçants, voudra bien faire en sorte, par sa protection toute-puissante, que la sainte mère l'Eglise catholique triomphe de toutes les difficultés, de toutes les erreurs, et soit de jour en jour plus forte, plus florissante chez toutes les nations et dans tous les lieux ; qu'elle règne d'une mer à l'autre et depuis les rives du fleuve jusqu'aux extrémités du monde ; qu'elle jouisse de toute paix, de toute tranquillité, de toute liberté et qu'ainsi les coupables obtiennent leur pardon, les malades leur guérison, les faibles de cœur la force, les affligés la consolation, ceux qui sont en danger le secours ; que tous ceux qui sont dans l'erreur, délivrés des ténèbres qui couvrent leur esprit, rentrent dans le chemin de la vérité et de la justice, et qu'il n'y ait plus qu'un seul bercail et qu'un seul pasteur.

Que les enfants de l'Eglise catholique, Nos fils bien-aimés, entendent nos paroles, et qu'animés chaque jour d'une piété, d'une vénération, d'un amour plus ardent, ils continuent d'honorer, d'invoquer, de prier la bienheureuse mère de Dieu, la Vierge Marie, conçue sans la tache originelle ; et que dans tous leurs périls, dans leurs angoisses, dans leurs nécessités, dans leurs doutes et dans leurs frayeurs, ils se réfugient avec une entière confiance auprès de cette très-douce Mère de miséricorde et de grâce. Car il ne faut jamais craindre, il ne faut jamais désespérer, sous la conduite, sous les auspices, sous les regards, sous la protection de Celle qui a pour nous un cœur de mère, et qui, traitant elle-même l'affaire de notre salut, étend sa sollicitude sur tout le genre humain ; qui, établie par le Seigneur Reine du ciel et de la terre, et élevée au-dessus de tous les chœurs des anges et de tous les ordres des saints, se tient à la droite de son Fils unique, Notre Seigneur Jésus-Christ, et intercédant auprès de lui avec toute la puissance des prières maternelles, trouve ce qu'elle cherche, et son intercession ne peut être sans effet.

Enfin, pour que cette définition par nous prononcée touchant l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, soit portée à la connaissance de l'Eglise universelle, Nous avons voulu la consigner dans nos présentes Lettres apostoliques, en perpétuelle mémoire de la chose, ordonnant que les copies qui seront faites desdites lettres, ou même les

Digitized by Google

exemplaires qui en seront imprimés, contresignés par un notaire public, et munis du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, obtiennent foi auprès de tous, de la même manière absolument que feraient les présentes Lettres elles-mêmes, si elles étaient exhibées ou montrées.

Qu'il ne soit donc permis à qui que ce soit de détruire, ou d'attaquer, ou contredire, par une audacieuse témérité, cet acte écrit de Notre déclaration, décision et définition. Que si quelqu'un avait la hardiesse de les entreprendre, qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu tout-puissant et de ses saints apôtres Pierre et Paul.

Donné à Rome, près la basilique de Saint-Pierre, année 1854e de l'incarnation de Notre Seigneur, le 6e jour avant les ides de décembre de l'an 1854, de Notre pontificat le 9e.

Rectifications historiques.

LES VAUDOIS DU MOYEN AGE,

LEUR ORIGINE ET LEUR LITTÉRATURE

D'APRÈS LES TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE ET EN PARTICULIER DE M. HERZOG [1].

Deuxième article [2].

I. — Littérature vaudoise. Son berceau et son antiquité (Herzog, l. I, ch. 2).

La littérature vaudoise, depuis l'origine de la secte jusqu'à la Réforme, se réduirait à fort peu de chose, si nous en croyons les écrivains catholiques du moyen âge. Quelques *traductions de la Bible en langue vulgaire*, auxquelles Valdo aurait donné la première impulsion; des *extraits*, rangés sous des titres communs, de saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise et saint Chrysostome; un petit nombre d'*essais*, plus ou moins heureux, de re-

[1] Il n'est pas nécessaire de prévenir nos lecteurs que le ton du présent article et de ceux qui suivront, n'est pas celui qui caractérise l'ouvrage de M. Herzog. En protestant loyal et qui sait respecter toute conviction sincère, le professeur de Halle ne s'abaisse jamais, il est vrai, à ces mesquines déclamations à l'endroit de l'Eglise qui défigurent malheureusement des travaux, d'ailleurs méritoires, de plusieurs de ses coreligionnaires: mais il n'en est pas moins un grand apologiste des principes de la réforme.

[2] Voir le 1er art. au numéro précédent ci-dessus, p. 67.



vêtir d'une forme poétique des sentences empruntées aux docteurs de l'Eglise, et surtout à l'évêque d'Hippone; telles seraient, selon eux, les seules œuvres littéraires que l'hérésie vaudoise aurait enfantées pendant les trois premiers siècles et plus de son existence [1]. Les premières années du 16e siècle devaient-elles être plus fécondes? Ce n'était guère probable, vu l'extrême ignorance du clergé vaudois à cette époque. George Morel écrivait, en 1530, au réformateur Œcolampade, que les Vaudois de son temps dont l'intention était de se vouer à l'état ecclésiastique, ne connaissaient pas même l'alphabet. « On leur enseigne » d'abord à épeler, disait-il, et une fois qu'ils sont parvenus à » savoir lire, on leur fait apprendre par cœur les évangiles de » saint Jean et de saint Matthieu, les épîtres catholiques et une » bonne partie des épîtres de saint Paul. »

Il faut être juste, cependant. Les historiens catholiques antérieurs à la réforme se sont sûrement trompés en donnant à la littérature vaudoise des premiers siècles d'aussi maigres proportions. Non pas que les assertions de Perrin [2] aient grand droit à notre confiance, car Perrin était fort intéressé dans la partie; et, d'ailleurs, il faisait trop bon marché de l'épithète de *vieux livres*. N'appelait-il pas *fort vieux* un ouvrage dans lequel se trouve cité Laurent Valla, ce philologue tant connu du 15e siècle! Mais il n'est pas du tout improbable, comme le supposait déjà le savant auteur des *Centuries de Magdebourg*, Flaccius Illyricus, que des écrits vaudois antérieurs au 16e siècle se fussent égarés dans le trouble des persécutions. Ils se seraient retrouvés plus tard, en partie du moins, puisque, selon M. Herzog, quelques-uns des manuscrits vaudois que nous possédons actuellement précèdent de quelques années l'époque de la réforme.

Quoi qu'il en soit, la révolution religieuse du 16e siècle imprima à l'activité littéraire des Vaudois un nouvel essor. Ils se virent alors dans la nécessité d'appuyer sur des documents leur prétention à une haute antiquité [3], et leur assertion tant soit

[1] V. Etienne de Bourbon, *de septem donis Spiritus sancti* dans la *Collectio judiciorum* de Duplessis d'Argentré. Paris 1728, I, 85-91: et Yvonet, *tractatus de hæresi pauperum de Lugduno* in Martenne et Durand, *thes. anecd.* T. v. p. 1778 sq.

[2] Son ouvrage parut à Genève en 1618 et 1619. Il contient trois parties; la première traite de l'*histoire des Vaudois*, la seconde de celle des *Albigeois;* dans la troisième se trouve un *recueil de documents*.

[3] Voyez, sur les causes qui ont porté les Vaudois et les protestants à s'attribuer une plus haute antiquité qu'ils ne l'ont, l'intéressant chapitre IV des *Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois*, de Mgr Charvaz, Paris, 1836.

peu hasardée, que l'Eglise vaudoise antérieure au 16e siècle, était déjà en pleine possession des doctrines professées plus tard par la réforme. Ils se mirent à publier, en conséquence, force livres qu'ils firent passer pour des productions de vieille date [1]. Quelques-uns des documents publiés par Perrin et Saint-Léger appartiennent à cette catégorie.

Quelle est l'origine *religieuse* de la littérature vaudoise telle qu'elle nous est parvenue? Ne se composerait-elle que d'écrits hussites, surtout taborites, traduits ou retouchés? C'est ce que M. Herzog croit pouvoir hardiment affirmer d'une notable partie des œuvres de la secte vaudoise, mais non de toutes sans exception, comme le veut M. Dieckhoff. En effet, celles qui sont empruntées aux Hussites, se distinguent des autres par un type tout particulier. Elles présentent un caractère didactique très-prononcé. De nombreuses citations des Pères de l'Eglise, accompagnées souvent de l'indication des livres et des chapitres d'où elles ont été tirées, leur donnent un certain air d'érudition que l'on chercherait vainement dans les autres. L'opposition contre l'Eglise y prend un ton plus tranché; le style même en est souvent différent et rappelle celui de la scholastique du moyen âge. Les autres écrits se ressentent aussi, il est vrai, des idées taborites, mais il est possible qu'ils aient été seulement retouchés sous l'influence des doctrines professées par les *frères bohêmes*. En admettant comme vraie cette hypothèse de M. Herzog, il faudrait reconnaître qu'il existe dans la littérature vaudoise une classe d'écrits antérieurs à l'introduction dans la secte de l'élément hussite.

Un autre problème à résoudre, et qui n'offre pas de minces difficultés, est celui du berceau de la littérature vaudoise. Où a-t-elle pris naissance? Chez quels Vaudois? Chez ceux du Piémont, de la Provence ou du Dauphiné? Avant d'aborder cette question, rappelons un fait important et que nous avons signalé dans notre précédent article, c'est que les légères différences entre la langue des documents vaudois et celle des troubadours nous obligent d'ametttre, avec Raynouard et Diez, que la première ne peut être qu'un idiome, un dialecte de la langue provençale.

Il est tout clair que le problème posé par M. Herzog devait paraître au moins oiseux à l'historien Perrin. C'était pour cet écrivain un article de foi que les Vaudois avaient habité les val-

[1] C'était là aussi, on le sait, la grande manie de l'époque. On aimait tant alors, en Italie surtout, donner un air de vétusté à des œuvres toutes modernes!


Digitized by Google

lées du Piémont de temps immémorial. Il ne se permit jamais le moindre doute à cet égard. Comment donc supposer un instant que la littérature vaudoise fût née sur un autre sol, qu'elle ne fût pas originaire des *Vallées?* Les historiens vaudois depuis Léger [1] ont prétendu qu'il existait entre la langue actuelle des Vaudois du Piémont et celle des anciens documents de la secte, des analogies telles, qu'il n'était pas permis de douter de leur identité. Une confrontation minutieuse, et faite avec ce tact philosophique qui le distingue, entre l'idiome moderne vaudois et celui des manuscrits; a convaincu M. Herzog que cette opinion était dénuée de tout fondement.

Une autre circonstance le porte à croire que le dialecte parlé dans les vallées vaudoises du Piémont, n'est point celui des manuscrits. Les décisions du synode d'Angrogne, sont écrites dans une langue qui se rapproche singulièment de l'italien. Or, nous savons que ce synode fut convoqué à l'instigation des Vaudois français, dans le but d'engager ceux du Piémont à embrasser la réforme. Les Vaudois piémontais durent naturellement former la majorité des assistants. Ce fut conséquemment dans leur idiome que se rédigèrent les décisions du synode, à moins de vouloir admettre, contre toute probabilité, qu'on eût sacrifié la langue de la majorité au désir de complaire à une petite fraction de Vaudois italiens accourus du fond de la Calabre et de l'Apulie pour prendre part au synode.

On pourrait objecter à cela que le dialecte vaudois, tel qu'il se parle de nos jours, et dont nous possédons un spécimen dans la traduction de l'ancien poëme du *Novel Sermon*, publié par M. Hahn (II, 701), et dans le *Sent evangile de nostre Seigneur Gesu-Christ counfourma Sent Luc e Sent Giann, rendu en lengua Valdesa* par Bert (Londres, 1832), est totalement différent de l'idiome des arrêtés du synode d'Angrogne. Mais entre ces deux traductions et le synode, il s'est écoulé un espace de trois siècles, et, d'ailleurs, les deux spécimens en question ne représentent qu'un des patois des *Vallées*.

Il est donc à peu près certain que les documents vaudois qui

[1] Jean Léger, auteur, au 17e siècle, d'une *Histoire générale des églises du Piémont*. Charles Botta, que personne ne taxera d'injustice envers les hérétiques, le traite de *brouillon*, d'homme *pervers*, *incorrigible*, de *vrai tyran* et de *menteur* (Storia d'Italia, t. vii, l. xxv). V. Mgr Charvaz, *Recherches*, etc., p. 10. Il ne faut pas le confondre avec son oncle Antoine Léger, philologue d'un grand mérite, et qui, dans le but d'un rapprochement entre l'église grecque et l'église réformée, entretint avec le patriarche Cyrille Lucar une correspondance qui a été en partie publiée par J. Aymon, dans les *Monuments de la religion des Grecs*.

Digitized by Google

ont été conservés ne sont pas originaires des Vallées. Quel est donc leur pays natal? Vouloir le déterminer d'une manière précise, est chose impossible; mais le manuscrit de Dublin qui contient, à côté des décisions du synode d'Angrogne, les transactions de George Morel avec les réformateurs Œcolampade et Bucer, jette au moins un grand jour sur la question. En effet, ces transactions sont écrites dans la même langue que celle des documents vaudois. C'est là un fait hors de toute contestation. Or, Morel, nous le savons, était natif de Traissinières, en Dauphiné. La langue qu'il parlait ne pouvait être conséquemment que celle des Vaudois de la Provence et du Dauphiné. Ajoutez à cela que la plupart des anciens écrits de la secte, ainsi qu'un exemplaire vaudois du Nouveau Testament, ont été découverts, au 16ᵉ siècle, dans la vallée de Pragelas, qui fait partie du Dauphiné.

Passons maintenant, avec M. Herzog, à la question d'antiquité. D'une part les différences peu sensibles que présente, sous le rapport de la langue, le texte des négociations de Morel, comparé à celui des autres productions de la littérature vaudoise, et, de l'autre, les nuances légères qui distinguent les écrits empruntés à la secte des taborites de ceux qui datent d'une époque antérieure, feraient croire, selon lui, que la littérature de la secte vaudoise ne remonte pas, en général, au delà du 15ᵉ siècle. D'un autre côté, cependant, elle présuppose évidemment un degré de culture qui n'est guère en harmonie avec celle des Vaudois de cette époque, car l'ignorance que G. Morel reprochait, en 1530, à la grande masse des Vaudois de son temps, caractérisait aussi fort probablement ceux du siècle précédent. La littérature vaudoise, en effet, nous transporte au sein d'une civilisation florissante. Il y est fait mention de richesses considérables plongeant les habitants d'une nature exubérante dans toutes les délices de la vie sensuelle; de *cantadors* faisant retentir les airs de leurs chants mélodieux; de contrées où fleurissent le commerce, la science et l'art; où les sages de ce monde (*savi d'aquest mont*) étalent pompeusement les trésors de leur éloquence et de leur érudition. Comment concilier un pareil état de choses avec cette espèce de barbarie qui dégradait, au 15ᵉ siècle, les Vaudois de la Provence, du Dauphiné et du Piémont? Comment penser que ceux-ci eussent été capables de traduire le Nouveau Testament en entier, de composer surtout des écrits qui révèlent une connaissance passablement étendue des Pères de l'Eglise? Cette ob-

Digitized by Google

jection ne manque pas d'une certaine portée; cependant il n'en faudrait pas inférer que la littérature vaudoise appartient à une époque antérieure à l'établissement des Vaudois dans les vallées et sur les hauteurs des Alpes Cottiennes, c'est-à-dire au 13e siècle. Pour que cette hypothèse fût vraie, il faudrait admettre que, dans le long cours de deux siècles, le dialecte vaudois n'eût subi que des altérations comparativement très-légères.

II. — Origine du nom des Vaudois. — Leurs doctrines antérieurement à l'influence hussite (Herzog, l. II, ch. 1).

Nous avions promis à nos lecteurs de ne pas les retenir trop longtemps sur le terrain des manuscrits vaudois. Nous ferons *plus*; nous ne disons pas *mieux;* nous sauterons à pieds joints tout le 3e et le 4e *chapitre* qui terminent le premier livre de l'ouvrage de M. Herzog. Nous l'avouons, il nous en coûte beaucoup d'abréger de la sorte; car les 60 et quelques pages que ce savant théologien protestant a consacrées à ce que nous pourrions appeler un catalogue raisonné des manuscrits vaudois, constituent évidemment la partie essentielle, la base même de son travail sur les Vaudois du moyen âge. Elles n'offrent pas seulement un vif intérêt aux amateurs de vieux parchemins, elles sont indispensables à connaître pour quiconque veut apprécier la nature, la validité des arguments dont notre auteur s'est appuyé pour démontrer l'architecture toute moderne du temple vaudois. C'est donc à contre cœur, nous le répétons, que nous les passons sous silence; mais comment faire un triage parmi tant de matériaux, quand chacun d'eux est nécessaire à la construction de l'édifice? Et, d'ailleurs, serions-nous bien sûr d'être goûté du public entier des *Annales?* Laissant donc à ceux qui seraient tentés de connaître de près la forme, le caractère, l'âge, le contenu et jusqu'aux vicissitudes de fortune des archives vaudoises, le soin de recourir eux-mêmes au texte original, nous transporterons nos lecteurs sans plus tarder au sein même de la secte.

Selon M. Herzog, trois époques bien distinctes caractérisent son histoire: l'époque antérieure à l'influence de l'hérésie *hussite,* puis celle où sa littérature est toute empreinte du type religieux des *frères bohêmes,* et, enfin, l'époque de la *réforme,* où le protestantisme vient à son tour modifier le symbole des descendants de Valdo.

Nous ferons précéder la première époque de quelques observations sur l'origine tant contestée du nom des *Vaudois.* Cette ques-

Digitized by Google

tion étymologique est, on le conçoit, d'une telle importance que nous ne saurions l'omettre.

Quoique *Valdo* ait vécu au sein d'une société où l'hérésie avait déjà jeté de profondes racines[1], la secte vaudoise doit cependant reconnaître en lui son véritable fondateur. C'est de lui, et de lui seul, qu'elle a tiré son nom, comme le certifient presqu'à l'unanimité les auteurs les plus dignes de foi du 12e siècle, les plus anciens historiens vaudois; plus encore, les Vaudois eux-mêmes[2]. Le nom qu'il porte, d'une orthographe incertaine[3], quoique très-répandu au moyen âge, mais qui, selon toute probabilité, doit s'écrire *Valdes* ou *Valdez*, n'est point un surnom qui lui eût été appliqué à raison de sa liaison avec des hérétiques d'une dénomination identique, mais bien un véritable nom propre. Ce qui le prouve tout d'abord, c'est le complet silence que gardent tous les écrivains catholiques de son temps sur un fait qu'il eût été certes dans leur intérêt de faire ressortir, pour donner plus de poids à leurs accusations. Comment concilier leur ignorance à ce sujet avec l'assertion que la secte vaudoise était connue depuis longtemps aux habitants de Lyon, la patrie de Valdo, et que ce fut là le motif principal pour lequel l'archevêque de cette ville excommunia le *réformateur des rives du Rhône ?*

Mais, a-t-on dit, dans le poëme de la *Nobla Leyczon* qui porte la date de 1100, il est déjà fait mention des *Vaudès*. Conséquemment le nom de Vaudois ne peut venir de Valdo, qui figure seulement dans l'histoire, 70 ou même 80 ans plus tard. A cette objection, si formidable aux yeux des partisans de la haute antiquité de la secte, M. Herzog répond : Puisque dans ce poëme il

[1] Le manichéisme gnostique, toujours le même dans son essence, quoique revêtant mille formes diverses, était venu des bords de l'Euphrate se transplanter, au commencement du 11e siècle, dans la haute Italie et dans la France méridionale. V. Hurter, *Hist. du Pape Innocent III*, etc. L. IV. Nicolas, *Du protestantisme*, etc., p. 351 et suiv. Paris, 1852. Pour le 12e siècle, voyez surtout Michelet, *Hist. de France*, III, ch. VI.

[2] Les *frères de Bohême* écrivaient, dans la préface à leur confession de foi de l'an 1573, en parlant des Vaudois : *horum ecclesiæ nostris multo antiquiora, quæ nomen habent a Waldo, quodam cive Lugdunensi,* ut perhibent. Notez bien ces derniers mots : *ut perhibent*. Ils se rapportent évidemment aux Vaudois dont il est ici question, et ne sauraient être équivalents de *ut fertur*. Ce ne fut qu'à dater de la réforme, et peut-être sur les instances de Théodore de Bèze, que les Vaudois renièrent leur véritable origine.

[3] Waldus, Waldius, Valdesius, Valdisius, Waldensis, Valdensis; dans un manuscrit de Cambridge *Valdeus;* dans celui de Strasbourg *Waldis; Valdo* dans Perrin, Léger, Gilles.

Digitized by Google

est question des *Vaudès*, la date de 1100 qu'on lui assigne est évidemment erronée. En effet, il saute aux yeux que, dans le passage en question [1], *Vaudès* est un nom injurieux donné par les catholiques à la secte, et que celle-ci repousse avec indignation. Nous savons, par les auteurs catholiques du moyen âge, que les Vaudois ne s'étaient jamais appelés eux-mêmes de ce nom, mais se donnaient celui de *pauperes, pauperes de Lugduno*, ou *pauperes de spiritu*. La secte était conséquemment connue à l'Eglise au temps où vivait le poëte de la *Nobla Leyczon*. Or, jusqu'au troisième concile de Latran, que convoqua en 1179 le pape Alexandre III, il n'en est pas fait mention. Les premières traces certaines se rencontrent seulement dans les *Statuta synodalia Odonis episcopi Tullensis*, de l'an 1192 [2]. La date de 1100, communément attribuée au poëme vaudois, est donc une hypothèse purement gratuite et en contradiction ouverte avec l'histoire. D'ailleurs, la langue dans laquelle est écrite la *Nobla Leyczon* est trop moderne, pour qu'on puisse en faire remonter la composition aux premières années du 12[e] siècle.

Quelque variées que soient les formes sous lesquelles se présente, depuis les écrivains du moyen âge jusqu'à nos jours, le nom de Vaudois, nous retrouvons invariablement dans chacune

[1] Nous le citons, d'après le texte correct de M. Herzog :

Ma l'escriptura di, e nos o poen ver,
Que si ni a alcun bon que ame e tema Geshu Xrist,
Que non volha maudire ni jurar ni mentir,
Ni avotrar ni aucir ni prerre l'autruy
Ni venjar se de li seo enemis,
Ilh dion qu'el es VAUDES e degne e punir. » (V. 367-372.)

C'est à-dire : « Mais l'écriture dit, et nous pouvons le voir, — Que, s'il y a quelque bon (homme de bien) qui aime et craigne Jésus-Christ,— Qui ne veuille maudire ni jurer ni mentir, — Ni commettre adultère, ni tuer, ni prendre l'autrui (le bien d'autrui), — Ni se venger de ses ennemis, — ils disent que c'est un *Vaudès* et digne d'être puni. » M. Dieckhoff s'appuie de ce passage pour démontrer que le poëme a pris naissance au sein des *frères bohêmes*, parce que ceux-ci considéraient comme un terme injurieux le nom de Vaudois et n'en voulaient à aucun prix.

[2] Selon M. Herzog, le Pape Lucius III, dans son décret de l'an 1184, ne mentionne point le nom de Vaudois. Mgr Charvaz paraît émettre une opinion contraire, en assurant, à propos du passage de l'abbé de Font-Caude, que sous Lucius III, il est question pour la première fois du nom de Vaudois, et que ce Pape prononce effectivement leur condamnation au concile de Vérone, en 1184 (p. 36-37). Les sectaires condamnés étaient-ils vraiment des Vaudois? Il nous semble qu'à cette époque Valdo et ses disciples étaient encore tolérés par l'Eglise. En tout cas, le nom luimême de Vaudois n'est pas mentionné dans le *decretum*.

Digitized by Google

d'elles la consonne *d*[1], ce qui rend impossible l'étymologie de *val* (*vallis*), que la tradition vaudoise, se basant sur quelques passages isolés et d'une autorité tout au moins fort contestable, a cherché à faire prévaloir à partir de la réforme. La dérivation de Valdo a, de plus, en sa faveur, l'analogie d'une infinité de noms de sectes.

Le premier auquel est dû l'honneur de l'étrange étymologie que la plupart des historiens vaudois, et surtout dans ces derniers temps MM. Peyran, Bert et Muston, ont tenté de faire valoir, par esprit de parti, sans doute, plutôt que par ignorance, est en même temps le premier écrivain qui ait traité des Vaudois, Bernard de Font-Caude (ou Font-Cald), mort en 1193. « *Dicti sunt Valdenses,* dit-il dans son livre *Adversus Valdensium sectam, nimirum a Valle densa, eo quod profundis et densis errorum tenebris involvuntur.* » Qui ne voit ici, du reste, une allusion allégorique qui n'exclut aucunement la possibilité d'une connaissance exacte, chez Bernard, de la véritable origine du mot?

Il en est de même du passage de l'*Antihæresis* d'Eberard de Béthune, en Flandre, le seul aussi qui ait omis la lettre *d,* évidemment à dessein, pour donner plus ample carrière à sa manière de jouer sur les mots. « *Quidam autem,* ce sont ses paroles, *qui* Vallenses *se appelant, eo quod in* valle lacrymarum *maneant.* » Le même auteur ne dérive-t-il pas aussi le nom de Montanistes de *montani,* les montagnards. Ces sectaires furent ainsi dénommés, selon lui, parce qu'ils s'étaient réfugiés dans les gorges des montagnes, pour échapper aux persécutions. D'ailleurs, de quelle autorité peut être celle d'un auteur qui vivait à une si grande distance du théâtre de l'hérésie vaudoise? Certes son étymologie ne saurait contrebalancer celle d'écrivains bien plus à portée que lui de savoir ce qu'il en était de la véritable origine de la secte. Du reste, ce qu'il y a d'incontestable, d'après Eberard lui-même, comme l'observe très-justement Monseigneur Charvaz, c'est que les Vaudois de son temps, en parlant de *vallées,* entendaient par là le monde même, qu'ils regardaient comme une vallée de larmes, et ne songeaient nullement aux *vaux* et aux vallées vaudoises[2].

[1] Les Vaudois s'appellent *Vaudes* dans la *Nobla Leyczon; Valdes,* dans l'épître des frères de Bohême au roi Ladislas: *Valdesii* chez Walter Mapes; *Wadoys,* dans les statuts de l'évêque Odon, de 1192; *Waldenses,* dans l'*Edictum Ildephonsi, Aragonum regis,* et dans celui d'Othon IV, de 1198; ainsi que chez Etienne de Bourbon, Moneta et autres auteurs catholiques du moyen âge; *vaudois* en français moderne.

[2] *Recherches historiques,* etc., p. 135, édit. de Paris 1836.

Digitized by Google

L'analogie du nom des Vaudois avec celui des habitants du canton de Vaud, en Suisse, est frappante, sans doute, mais ne conclut absolument rien en faveur de l'étymologie favorite ; car vouloir dériver, de nos jours encore, de *val* ou *vallis*, le nom de Vaud, ce serait commettre là une bévue tout au plus pardonnable aux étrangers, comme l'avouait Ruchat lui-même [1].

Mais il est temps d'arriver à l'histoire. On nous pardonnera d'avoir tant insisté sur une question de nom, en se rappelant que ce n'est pas une question de mots, comme le dit fort bien l'auteur des *Recherches*, puisque les écrivains vaudois en font dépendre celle de leur origine et de leur ancienneté.

Un vif désir de puiser à la source même de l'Évangile, désir dont la réalisation transporte dans les régions les plus sublimes de la foi et de l'amour toute âme humblement soumise à l'Eglise, mais qui aboutit inévitablement à de funestes conséquences quand il procède, comme ce fut le cas dans Valdo, de vagues aspirations religieuses et d'une conception erronée de la mission de l'esprit humain, dans les choses de Dieu, fut, sans aucun doute, la cause première de l'hérésie vaudoise. C'est ce que nous apprend, en termes non équivoques, l'historien Etienne de Bourbon, de l'ordre des Dominicains, qui avait passé plusieurs années à Lyon et connaissait intimement un prêtre des amis de Valdo. « *Audiens evangelia*, écrit-il en parlant de ce dernier, *cum non esset multum litteratus, curiosus intelligere quid dicerent*, fecit pactum cum dictis sacerdotibus, *alteri ut transferret ei in vulgari, alteri ut scriberet quæ ille dictitaret* [2]. » Valdo, pour satisfaire à ce qu'Etienne, avec un peu de malice, sans doute, appelle une simple curiosité, mais qui, au fond, comme le prouve toute la conduite de cet hérésiarque, était le fruit d'une surexcitation religieuse, conclut avec deux ecclésiastiques de l'Eglise romaine une sorte de traité, d'après lequel l'un devait lui traduire les Evangiles en langue vulgaire, tandis que l'autre servirait de secrétaire à l'interprète. La traduction une fois achevée, il s'en empara, la lut assidument et chercha à bien se pénétrer de son contenu. L'idée de s'ériger en prédicateur et de faire profiter ses concitoyens de ses études bibliques, ne lui vint pas dès l'abord. Il faut lui rendre cette justice, d'autant plus que l'auteur que nous venons de citer, et dont les témoignages font autorité, est très-positif à cet égard.

[1] Ruchat, *Abrégé de l'hist. ecclés. du canton de Vaud*, p. 111, édit. Vuillemin. Laus. 1838.

[2] Stephanus de Borbone, al. de Bellavilla : *Liber de VII donis spiritus sancti*. IV part., cap. XXX, apud Echard., t. I, p. 184 et seq.

Digitized by Google

Ses disciples qui, à l'exemple de leur maître, se piquaient de conformer leur vie aux enseignements de l'Evangile et de les observer à la lettre, ne se mêlèrent pas, non plus, dans les commencements, d'endoctriner le peuple. C'est ce qu'affirme Yvonet lui-même, qui n'eût pas manqué, si le fait eût été vrai, comme l'ont assuré quelques auteurs, de le faire ressortir, car les Vaudois ne paraissent guère avoir été dans ses goûts [1]. Mais la prédication ne devait pas se faire longtemps attendre. Valdo et ses disciples voulaient être apôtres en toute chose. A l'exemple des disciples du Sauveur, ils avaient renoncé à tous les biens de la terre. Jusque-là, l'initiation n'était encore qu'imparfaite; comme les apôtres, il fallait aussi prêcher. Pour le moment donc, le chef de l'hérésie vaudoise et ses partisans se contentèrent de se réunir entre eux, pour s'édifier par la lecture de la Bible, comme ces bons habitants de Metz dont parle le pape Innocent III, dans sa lettre aux chrétiens de cette ville [2].

Ne croyez pas, cependant, que Valdo et ses disciples eussent eu d'abord la moindre velléité de créer une secte et de se mettre ainsi en opposition directe avec l'Église. Leur schisme ne date vraiment que du moment où, s'opposant aux conseils du Souverain Pontife et aux exhortations paternelles de l'évêque de Lyon, ils persévérèrent à s'adonner publiquement à la prédication. Ce fut alors seulement que, au cri de : *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes*, ils déclarèrent ouvertement la guerre à l'Église. Leur désir de connaître les Saintes Écritures n'avait naturellement en lui-même absolument rien de condamnable aux yeux de l'orthodoxie romaine [3]. C'est ce que M. Herzog avoue avec franchise et en historien sincère qui ne cherche point à dénaturer les faits par esprit de système. L'Église ne mettait au-

[1] « Apud Lugdunum fuerunt quidam simplices laïci qui, quodam spiritu inflammati, et super ceteros de se præsumentes, jactabant se velle omnino vivere secundum Evangelii doctrinam, et illam ad litteram perfecto servare. *Postea* ceperunt ex se, ut *plenius* se Christi discipulos et apostolorum successores ostenderent, *etiam* sibi prædicationis officium jactanter assumere. » M. Herzog parait attribuer à Yvonet le *Tractatus de hæresi pauperum de Lugduno*, d'où est extrait le passage que nous venons de citer. Cet auteur vécut, selon lui, sous le pape Grégoire X.

[2] Innoc. III, *epist.* lib. II, ep. 141.

[3] Le Pape Innocent III écrivait aux habitants de Metz qui se réunissaient pour s'édifier mutuellement par la lecture des Saintes Ecritures : « Le désir d'apprendre les Saintes Ecritures et de vous édifier par leur lecture, est certainement chose recommandable. Ce que nous désapprouvons seulement, c'est que vous teniez des réunions secrètes, qu'il vous prenne fantaisie de prêcher, etc. » Ep. II, 141, 142. Voir Hurter, *Hist. du Pape Innocent III*, etc. Liv. 14e.

Digitized by Google

cunement à l'index les traductions de la Bible en langue vulgaire. Elle n'exigeait qu'une chose, et en cela elle agissait avec une parfaite sagesse, c'est que les versions fussent conformes à la tradition catholique de tous les siècles. Il faut le dire, cependant, il y avait chez Valdo quelque chose d'anormal et qui faisait pressentir en lui le futur novateur. Un simple laïque comme lui, sans instruction quelconque [1], qui jusqu'alors ne s'était occupé que du négoce, et qui, tout à coup, se sent possédé d'un ardent désir de *sonder* les Écritures de lui-même, sans le secours de l'Église, dont il ne paraît jamais avoir compris la véritable mission, réalise, dans ce but, un plan tout entier de sa conception; s'associe deux prêtres pour en obtenir à ses frais, une traduction de la Bible dans sa langue maternelle [2]; un laïque, disons-nous, qui, en plein moyen âge, réunissait en lui-même tant d'éléments protestants, devait inévitablement, un jour ou l'autre, se croire appelé à réformer l'Église. Il se peut, comme le croit Monseigneur Charvaz, que l'honnête négociant de Lyon ne songeât d'abord qu'à fonder un ordre religieux de *pauvres volontaires*. Les démarches qu'il fit auprès d'Innocent III, quelques paroles à ce sujet de l'abbé d'Ursperg, témoin oculaire, et le fait qu'un grand nombre de Vaudois marquants de la secte, tels que Durand d'Huesca, Guillaume de Saint-Antonin, Bernard et plusieurs de leurs frères, obtinrent du Pape, après avoir abjuré leurs erreurs, l'autorisation de former une nouvelle association sous le nom de *pauvres catholiques* (pauperes catholici), sembleraient confirmer cette hypothèse. Cependant, quoique Valdo, comme saint François d'Assise, son contemporain, eût renoncé à toute occupation mondaine, abandonné tous ses biens, fait vœu de pauvreté, quand des richesses considérables lui permettaient de vivre dans le luxe, et cela pour se conformer littéralement au dénûment du Sauveur, il n'était guère homme à fonder un ordre de *frères mineurs*. Si, à la vue de cet ami qu'une mort subite frappait à ses côtés, il se fût, comme Luther, réfugié dans un couvent, comme lui aussi, soyez-en certain, il en serait tôt ou tard sorti pour guerroyer contre l'Église [3].

[1] *Sine scientia, sine litteratura*, dit Alain de l'Isle, le *docteur universel* du 12e siècle. V. Mgr Charvaz, pièces justificatives, n° 2. Reinier dit de Valdo qu'il était *aliquantulum litteratus*. Il n'était cependant pas capable de lire la Vulgate. Que pouvait être, au 12e siècle, un homme de lettres qui ne savait pas le latin !

[2] De *laïques* catholiques qui aient pourvu à une traduction de la Bible, Hurter ne connaît que Guillaume le Conquérant et Valdo.

[3] M. Herzog dit que Valdo était doué d'un esprit trop indépendant pour devenir jamais le fondateur d'un ordre religieux. S'il entend par là l'esprit d'insubordina-

Digitized by Google

Le point de départ de la secte vaudoise fut donc la *Bible*. Les autres hérésies qui pullulaient au moyen âge, même celle des Cathares, quoique ceux-ci s'appuyassent souvent de la Révélation divine pour donner à leurs erreurs quelque apparence de vérité, étaient parties d'un principe différent. Quoi qu'il en soit de l'assertion peut-être exagérée du Pseudo-Reinier, que tel paysan vaudois savait par cœur tout le livre de Job, tel autre le Nouveau Testament en entier, toujours est-il que les Saintes Écritures formaient l'occupation principale, même exclusive, des premiers disciples de Valdo. Walther Mapes (Gualterus Mappeus), qui rencontra quelques-uns d'entre eux au troisième concile de Latran, en 1179, raconte qu'ils présentèrent au Souverain Pontife un volume contenant des traductions en langue vulgaire de diverses parties de la Bible. On aurait tort d'en conclure, cependant, que les Vaudois eussent, en général, une connaissance fort étendue des Écritures. Leurs interprétations étaient souvent vacillantes, indécises. Il n'en pouvait être autrement. Grâce aux disciples de Jean Huss, et, plus tard, aux réformateurs, ils firent de rapides progrès dans l'exégèse biblique. Nous parlons de l'exégèse protestante, il n'est pas besoin de le dire. George Morel, dans les *Négociations* que nous avons souvent mentionnées, avoue en termes formels l'ignorance de ses coreligionnaires à ce sujet. Ils se permettaient aussi souvent de grandes licences dans leurs citations des textes de la Parole de Dieu. Cependant on ne saurait leur en faire un reproche, car les écrivains catholiques du moyen âge n'étaient pas toujours plus exacts.

Un trait caractéristique de la secte vaudoise, déjà à l'époque qui nous occupe, et qu'il est bon de constater, comme constituant évidemment, quoiqu'à son insu, un véritable antagonisme entre elle et l'Église, comme l'observe avec raison M. Herzog, c'est la prédominance presque exclusive qu'elle accorde au Nouveau Testament sur l'Ancien. C'est ce qui ressort avec évidence de plusieurs passages de la *Nobla Leyczon* et du commentaire vaudois du Cantique des Cantiques [1]. Dans la suite, nous voyons aussi la secte traduire le Nouveau Testament tout entier, et seu-

tion aux lois de l'Eglise, nous lui donnons parfaitement raison. Sinon, nous pourrions bien lui opposer saint François d'Assise. Le caractère indépendant de ce saint, qui fut en même temps un poëte sublime, ne l'empêcha pas de créer un des plus beaux ordres dont puisse s'honorer l'Eglise. Mais, tout en étant indépendant, dans le noble sens du mot, saint François était d'une admirable humilité. Nous pensons que cette vertu manquait au réformateur des rives du Rhône.

[1] On a cru que le commentaire vaudois du *Cantique des Cantiques*, auquel il est

lement quelques livres de l'Ancien. Selon Morel lui-même, les Vaudois ne connaissaient guère que l'Evangile. Toutefois ce serait donner un démenti à l'histoire de soutenir avec Yvonet qu'ils n'admettaient point l'Ancien Testament. Sous ce rapport, ils n'avaient rien de commun avec les Cathares. Toutes les fois qu'ils trouvaient moyen de le concilier avec leurs vues particulières sur le Nouveau Testament, ils ne manquaient pas de l'utiliser. Il nous reste d'eux bon nombre de sermons auxquels des passages de l'Ancien Testament servent de textes. Leur commentaire du Cantique des Cantiques y fait de fréquentes allusions, et ce qui importe encore plus, leur plus antique poëme, la *Nobla Leyczon*, en parle en termes positifs comme d'une révélation divine [1].

De l'assertion du même Yvonet que les Vaudois se vantaient d'observer littéralement (*ad litteras*) la doctrine évangélique, il ne faudrait pas conclure que la secte vaudoise, avant la période de l'influence hussite, se fût attachée, dans l'interprétation des Écritures, exclusivement au sens littéral. Bien loin de là, ils procédaient absolument comme les catholiques, et mettaient à profit, dans l'intérêt de leurs doctrines, l'interprétation allégorique. Dans leurs plus anciens écrits, surtout ceux qui sont antérieurs à la période hussite, le sens figuré joue même un rôle important. Ils s'étaient aussi approprié les principes exégétiques consacrés par les docteurs de l'Eglise. L'auteur du commentaire du Cantique des Cantiques admet, en termes bien exprès, la quadruple interprétation, savoir : la littérale, l'allégorique, la tro-

difficile d'assigner une date précise, n'était qu'une simple imitation d'une des nombreuses interprétations en vogue au moyen âge. M. Herzog est convaincu qu'il n'en est rien. Il ne lui trouve aucun rapport avec les célèbres sermons de saint Bernard de Clairvaux sur ce sujet; et quoique l'exégèse vaudoise de ce livre divin offre, dans plusieurs détails, des traits frappants de ressemblance avec les explications qu'en donnèrent Aponius, au 8e ou 9e siècle, Angelomus et saint Bruno d'Asti, il ne conclut pas cependant de là à une contrefaçon, mais trouve la raison de ses analogies dans une sorte de tradition exégétique du Cantique des Cantiques qui aurait traversé le moyen âge et servi aux commentateurs de source commune.

[1] Nous n'en citerons que les deux vers 148 et 149 :

« Motas autras ensegnas Dio al seo poble fey ;
El li pac XL an al desert, e *lor done la ley*. »

La *Nobla Leyczon*, de 479 vers, n'est autre chose qu'une suite d'exhortations à la pénitence. L'auteur profite de son argument pour passer brièvement en revue l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, et celle de l'Eglise depuis la fin des temps apostoliques. Ce poëme est d'une haute importance, en ce qu'il développe occasionnellement les principes religieux des premiers Vaudois. Le mot de *leçon*, comme on le voit, a ici un sens plus étendu que dans le langage de l'Eglise.

Digitized by Google

pologique ou morale, et l'anagogique. Dans le livre intitulé *Vertucz* [1], dont le type si éminemment catholique a fait croire, bien à tort cependant, qu'il avait quelque moine pour auteur, le triple sens pratique, moral et allégorique, se manifeste d'une manière incontestable. « Les secrets de Dieu, dit l'auteur dont » nous parlons, se divisent en quatre parties, l'histoire (*estonia*), » l'allégorie (*enalegoria*), la tropologie (*trippologia*) [sic], et l'a- » nagogie (*enigoient*). L'*histoire*, c'est le texte des Écritures qui » raconte tout uniment les choses visibles du Créateur; l'*allégo-* » *rie*, c'est le sens mélangé (*l'entendement mescla*), caché sous » l'histoire; la *tropologie* est la parole qui a pour but l'édification » de l'âme et regarde surtout les mœurs des saints (*costumas de* » *lisant*); l'*anagogie* est la connaissance des choses célestes, de » l'éternité, de la trinité, de la béatitude des anges et de leurs » joies futures. »

Nous nous sommes arrêté à dessein sur la méthode exégétique adoptée par les Vaudois avant le 15e siècle. Elle prouve assez clairement, il nous semble, que, sous le rapport de la forme, la secte portait dans ses origines un cachet encore passablement catholique. Nous verrons bientôt que Bossuet ne se trompait guère en attribuant aux premiers disciples de Valdo une confession de foi différente, en bien des points, de celle de la réforme.

(Extrait des *Annales catholiques de Genève*). Henri STEVENSON.

Bibliographie.

ANNALES DES ÉGLISES D'ARRAS, DE BOULOGNE ET DE SAINT-OMER, ouvrage publié sous les auspices de sa grandeur Mgr PARISIS, évêque d'Arras, de Boulogne et de Saint-Omer, par M. le comte A. D'HÉRICOURT, Membre de l'Institut des Provinces, de la Société impériale de France, de l'Académie d'Arras, etc. et par M. l'abbé E. VAN DRIVAL, chanoine honoraire d'Arras, Directeur au grand séminaire, membre des Sociétés asiatiques de Londres et de Paris, de la Société impériale des Antiquaires de France, etc.

Voici un extrait du prospectus de cet important ouvrage :

Le diocèse d'Arras est un des plus importants de la France, moins encore par son étendue, sa population, son nombreux clergé, ses couvents et ses associations pieuses, qu'à cause des souvenirs historiques qui s'y rattachent.

[1] Cet écrit, qui appartient à la période ante-hussite, contient l'énumération et la description de vingt-cinq vertus, entre autres la *componcion del cor*, la *confession*, la *penitentia*, la *castita* et la *pura entencion*. Et soutenir, après cela, que les Vaudois ont de tout temps professé les principes de la réforme! Pas un seul dogme catholique, dans tout le livre, qui soit attaqué. Le Pseudo-Reinier prétend que les Vaudois rejetaient le sens mystique de ce livre. On en a conclu qu'il n'avait pas pour auteur un Vaudois. Bien à tort, car les sectaires dont parle ici cet auteur en sont pas les Vaudois *romans*.

Digitized by Google

Et cependant l'histoire du diocèse d'Arras n'a point encore été écrite.

L'ouvrage que nous publions aura l'avantage de compléter la *Province ecclésiastique de Cambrai*, et de présenter aux érudits, sinon tous les documents historiques épars dans les archives du diocèse, dans celles de Lille, de la Flandre, de Paris, du moins de résumer ceux qui présenteront le plus d'intérêt.

Un bienveillant patronage, celui de Mgr Parisis, est le témoignage le plus flatteur que les auteurs aient envié. La protection de ce Prélat éclairé est la preuve que cet ouvrage, inspiré par l'amour de la religion, a été écrit après de longues et sérieuses recherches; qu'en un mot, MM. d'Héricourt et Van Drival se sont proposés, comme base de leur livre, la foi, la tradition de l'Église et l'érudition.

DIVISION DE L'OUVRAGE.

I. — TABLEAU HISTORIQUE, ou ensemble des faits les plus saillants dans les annales des Eglises d'Arras, Térouanne, Boulogne et Saint-Omer, depuis l'origine du Christianisme dans ces contrées jusqu'à nos jours.

II. — *Agiographie*. — Histoire sommaire des Saints qui ont illustré les Églises d'Arras, Térouanne, Boulogne et Saint-Omer.

III. — *Eglise d'Arras*. — Biographie des Évêques d'Arras. — Notices sur le chapitre cathédral et les églises collégiales. — Divisions du diocèse : archidiaconés, doyennés, paroisses.

IV. — *Eglise de Térouanne*. — Biographie des Évêques de Térouanne. — Notices sur le chapitre cathédral et les églises collégiales jusqu'à la destruction de Térouanne. — Divisions du diocèse : archidiaconés, doyennés, paroisses.

V. — *Eglise de Boulogne*. — Biographie des Évêques de Boulogne. — Notices sur le chapitre cathédral et les églises collégiales. — Divisions du diocèse : archidiaconés, doyennés, paroisses.

VI. — *Eglise de Saint-Omer*. — Biographie des Évêques de Saint-Omer. — Notices sur le chapitre cathédral et les églises collégiales. — Divisions du diocèse : archidiaconés, doyennés, paroisses.

VII. — *Eglise d'Ypres*. — Notions sommaires sur cet évêché et ses divisions, depuis son érection après la ruine de Térouanne.

VIII. — Notes sur les portions de territoire appartenant aujourd'hui au diocèse d'Arras, et qui dépendaient autrefois des diocèses d'Amiens, Cambrai, etc.

IX. — CLERGÉ RÉGULIER. — *Ordre de Saint-Augustin*. — Abbayes, prieurés et autres maisons de cet ordre. — Notices biographiques sur les abbés.

X. — *Ordre de Saint-Benoît*. — Abbayes, prieurés et autres maisons de cet ordre. — Notices biographiques sur les abbés.

XI. — *Ordre de Saint-François*. — Notices historiques sur les diverses maisons de cet ordre.

XII. — *Ordre de Saint-Dominique*. — Notices historiques sur les diverses maisons de cet ordre.

XIII. — *Autres ordres et Congrégations diverses*. — Notices historiques et biographiques.

XIV. — Des établissements d'instruction et des degrés divers de culture intellectuelle aux différentes époques, dans les diocèses d'Arras, Térouanne, Boulogne et Saint-Omer.

XV. — Résumé chronologique et table des matières contenues dans l'ouvrage.

MODE DE PUBLICATION. — L'ouvrage formera un fort volume in-4° de 700 pages environ, à deux colonnes, enrichi de plusieurs cartes des anciens diocèses et du diocèse actuel. Il sera publié par livraisons.

Le nombre des livraisons sera de dix à douze; elles seront disposées de manière à former chacune un tout complet correspondant à une ou à plusieurs des quinze divisions de l'ouvrage. Elles se suivront à des époques indéterminées, mais rapprochées.

Le prix de la souscription est de 12 francs.

On souscrit à Arras, chez M. E. LEFRANC, éditeur.

Versailles. — Imprimerie de BEAU jeune, rue Satory, 28.

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 111. — MARS 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL
DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE XLI [1].

Deuxième phase de l'histoire de l'Inquisition espagnole.

Des rapports de l'Inquisition avec le protestantisme.

Dans leurs rapports avec les Judaïsants et les Morisques, on peut reprocher par intervalles à l'Inquisition et au gouvernement espagnol lui-même, une politique violente et peu loyale; on arrachait à ces ennemis de l'Evangile, à force de menaces, une conversion hypocrite et menteuse; ils retournaient ensuite, à la première occasion, aux croyances et au culte que leur bouche seule avait abjurés : et alors l'Inquisition les poursuivait et les punissait comme relaps et apostats.

Cette politique paraît surtout bien rigoureuse à l'égard des Maures, qui s'étaient soumis à Ferdinand et à Isabelle, dans la pensée qu'ils auraient une certaine liberté de conscience, et qu'ils seraient traités, comme eux-mêmes avaient traité leurs sujets chrétiens, quand ils avaient dominé la plus grande partie de l'Espagne.

Les Maures, qui avaient eu des mosquées jusque sous Charles-Quint, jouissaient donc au commencement du 16ᵉ siècle, d'une sorte de possession légale de leur culte dont la suppression ne pouvait s'expliquer que par des raisons d'Etat de la plus haute importance.

Que si le gouvernement espagnol, dominé par une immense besoin d'unité religieuse, crut devoir fouler aux pieds ces droits acquis, renverser ce qui restait de mosquées et les changer en

[1] Voir le chapitre XL au numéro précédent, ci-dessus, p. 101.

églises, comment aurait-on voulu qu'il tolérât une secte nouvelle, qui n'avait point à faire valoir en sa faveur la prescription du temps et dont tous les efforts tendaient à détruire cette unité, si récemment et si péniblement conquise?

Des écrivains anglais, zélés protestants, s'étonnent et s'indignent qu'on ait pu confondre dans la même réprobation « le » chrétien instruit et sincère qui s'attachait au pur Evangile, » avec le Maure et le Juif, qui le rejetaient d'une manière ab- » solue [1]. »

Comme si des hommes qui, nés dans le giron de l'Eglise, déchiraient son sein par de nouvelles interprétations des Ecritures-Saintes, ne lui étaient pas plus cruellement hostiles que des races qui lui avaient toujours été étrangères, et qui ne demandaient qu'à continuer en dehors d'elle, les traditions qui leur étaient propres! Comme si l'agression inattendue et la trahison domestique, en matière religieuse et sociale, n'étaient pas à la fois plus irritantes et plus dangereuses, que la position toute défensive de quelques vieux ennemis de la foi chrétienne, hautement déclarés et reconnus comme tels!

Au reste, l'esprit public des Espagnols ne put admettre de distinction entre les nouveaux et les anciens adversaires de leur religion; ce peuple avait à peu près la même horreur envers toutes les espèces de dissidents.

Peut-être qu'il ressentit dans le principe, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs, un mépris plus profond pour les Juifs, ce peuple d'usuriers vils et cupides! Mais à mesure que les Maures vaincus et dépouillés de toutes leurs richesses, descendirent dans l'abjection de la servitude, ils furent également considérés par les vieux Espagnols comme une classe de parias, incapables de tout emploi et de toute dignité civile. Le baptême pouvait bien les laver du péché originel et en faire des chrétiens, mais aux yeux de l'Espagnol *pur sang*, il n'effaçait pas la souillure de leur race. On les appelait communément *bautizados en pie*, c'est-à-dire baptisés *sur jambes*, pour les distinguer des enfants chrétiens

[1] « To class the learned and sincere christian, who loved the Gospel in its original » purity, under the same predicament as the Moor and the Jew, who rejected it. » *Quarterly-review*, Spain, 1823, n° 57, p. 244). C'est ici le lieu de se rappeler le principe de Montesquieu déjà cité : « Quand on est maître de recevoir une religion » nouvelle dans un état ou de ne pas la recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand » elle est établie, il faut la tolérer. » (Voir ci-dessus, ch. XXIX, t. XVII, p. 302.) Ce principe suffirait pour justifier la conduite du gouvernement espagnol à l'égard du protestantisme dans le 16e siècle, s'il avait été modéré dans ses pénalités.

Digitized by Google

qui avaient reçu le baptême sur les bras de leurs parents ou de leurs nourrices [1]. Les générations suivantes, auxquelles cette singulière qualification ne pouvait plus convenir, étaient encore flétries de l'épithète de *mala sangre*, sang impur. Cette impureté imaginaire continuait à en faire une sorte de caste inférieure, bien au-dessus de laquelle se plaçait le vieil *hidalgo*. L'appellation d'honorable (*honrado*) pouvait être donnée, même dans la plus humble condition, à quiconque prouvait que le sang de ses ancêtres lui avait été transmis pur de tout mélange avec le sang des infidèles. Cette *limpieza del sangre* créait une sorte de noblesse d'extraction dans les basses classes. Le plus pauvre paysan était plus fier de cette pureté de sang chrétien qui coulait dans ses veines, que les grands d'Espagne ne pouvaient l'être de leurs titres les plus pompeux. Les classes inférieures et moyennes étaient d'autant plus attachées à cette espèce de distinction, qu'elles manquaient souvent aux nobles du plus haut rang et même à leurs monarques, qui s'étaient plus d'une fois laissé séduire par les riches dots de belles mécréantes; en sorte qu'ils ne pouvaient pas échapper à ce reproche tout espagnol, d'avoir eu des *bautizados en pie* parmi leurs aïeules et leurs aïeux.

Un publiciste anglais qui écrivait en 1823, assurait que ces préjugés étaient encore bien loin d'être éteints en Espagne, à cette époque. Il mentionne l'existence d'un pamphlet manuscrit, intitulé le Brandon de l'Espagne (*el Tizon de Espana*), sans doute à cause du trouble qu'il était destiné à produire parmi les grands d'Espagne, en révélant quand et comment des aïeules infidèles étaient venues se mêler à leur généalogie. Du reste, cette tentative de rabaisser la haute noblesse d'Espagne, avait paru avoir assez de consistance et de gravité pour appeler l'attention du gouvernement et de l'Inquisition, qui réunirent tous leurs efforts pour supprimer un ouvrage si plein de piquantes et dangereuses révélations. Ces efforts avaient été vains. Mais le manuscrit était devenu très-rare et ne se montrait qu'à des confidents bien discrets et bien sûrs. Durant un séjour de plusieurs années en Espagne, le voyageur que nous citons, malgré ses actives recherches et ses demandes répétées, n'était parvenu à en voir qu'un seul exemplaire [2].

[1] On nomma ainsi par la suite non-seulement les baptisés adultes, Maures ou Juifs, mais encore les convertis protestants, qui sont presque toujours obligés de subir un baptême conditionnel.

[2] *Quarterly-review*, Spain, n° 57, septembre 1823, article non signé. On l'a attribué à Blanco-White, d'origine espagnole; il semble pourtant avoir été au moins corrigé par un anglais pur sang.

Digitized by Google

Des faits de cette nature suffisent pour jeter un grand jour sur les mœurs et les idées de cette Espagne si mystérieuse et si peu connue.

Ils peuvent servir aussi à expliquer quelle force l'Inquisition empruntait aux préjugés publics : quelque puissant en effet que soit un tribunal, il ne saurait l'être assez pour dispenser à son gré l'honneur et l'infamie. Il ne peut pas indéfiniment honorer ce que flétrit l'opinion ni flétrir ce qu'elle honore : en la heurtant toujours, il se briserait lui-même.

C'était déjà un grave indice d'hérésie, dans la pensée des vieux Espagnols, que d'être issu de *mala sangre*, quand on était accusé devant le Saint-Office : la facilité avec laquelle un prévenu était déclaré, en pareil cas, *suspect* DE LEVI, répondait aux préjugés populaires. On peut dire qu'en Espagne, depuis le 15e siècle, les descendants des Maures étaient en état de suspicion perpétuelle [1].

Ces dispositions ombrageuses et hostiles se reportèrent, des Juifs et des Maures, sur les sectateurs de l'hérésie nouvelle, les Luthériens ou Protestants.

Elles furent d'ailleurs, comme on le pense bien, habilement favorisées par le gouvernement espagnol et par l'Inquisition, qui s'attachèrent à ne faire aucune différence dans leurs poursuites, leurs jugements et leurs condamnations, entre les nouveaux hérétiques et les anciens infidèles. On les jetait dans les mêmes prisons, on les soumettait aux mêmes tortures, on les faisait paraître dans les auto-da-fé revêtus du même *san-benito*, et cette assimilation était complétement acceptée par la conscience publique. Presque toujours l'importance que la persécution donne à ses victimes, déjoue en partie ses efforts; et l'honneur que se font les martyrs par leur héroïque fermeté, déconcerte les combinaisons d'un zèle fanatique et cruel. Il n'en fut pas ainsi à l'égard des Protestants poursuivis en Espagne, par l'Inquisition; c'est ce que les écrivains de cette communion séparée reconnaissent avec douleur [2]. Le patriotisme ardent des vainqueurs des Maures, avait fini par se confondre avec un soin jaloux de la chasteté de leur foi : toutes les précautions leur pa-

[1] « Le plus enragé libéral de notre temps, dit l'auteur déjà cité, ferait tout au » monde pour qu'on ne découvrît pas qu'il avait du sang mêlé dans les veines. Les » cortès de Cadix n'ont pas voulu accorder le droit de citoyen à des Espagnols de » naissance qui étaient connus pour descendre d'Africains ou d'Indiens.. » (*Quarterly-review*, même numéro, p. 243.)

[2] Voir l'article déjà cité du *Quarterly-review*, et Ranke, *des Osmanlis et de la monarchie espagnole*.

Digitized by Google

raissaient bonnes pour la maintenir intacte et pure; aucunes rigueurs ne leur paraissaient trop fortes pour réprimer les atteintes qui pouvaient y être portées.

On a prétendu que l'Inquisition avait en quelque sorte mis les intelligences en état de siége dans toute la Péninsule. Ce reproche ne serait pas juste pour le temps du grand inquisitorat de Ximenès, le fondateur de l'université d'Alcala, et l'éditeur de la fameuse Bible polyglotte. Nous aurons à examiner plus tard si l'influence de l'Inquisition sur la littérature et les sciences, a été aussi désastreuse qu'on s'est plu à le supposer. Quoi qu'il en soit, il faut bien reconnaître qu'au moment où le Protestantisme fit invasion en Europe, l'Inquisition prit les mesures les plus sévères pour que le poison de l'hérésie ne pût traverser les Pyrénées, ni aborder sur les rivages de l'Espagne; et en même temps qu'elle redoublait la sévérité de ses douanes religieuses, elle exerçait une surveillance plus rigoureuse que jamais sur les productions intellectuelles dans l'intérieur du pays, surtout en matière théologique et philosophique. Cela n'empêcha pas que le Luthéranisme ne se glissât jusque dans des couvents de moines [1], et que ce culte nouveau ne fût fondé secrètement, mais avec un certain succès, au moins temporaire, dans deux villes importantes, à Séville et à Valladolid.

L'histoire de ces *églises* naissantes de la prétendue réforme a été écrite par des Espagnols qui en avaient fait partie, et qui avaient cherché un refuge à l'étranger. Ils ont parlé des sectaires qui avaient arboré le drapeau de la division religieuse dans le pays de l'unité par excellence, sur ce ton de vénération pieuse avec laquelle nous racontons les légendes de nos grands confesseurs et de nos héroïques martyrs sous les Néron et les Dioclétien. Voici le récit qui nous vient de cette source, suspecte tout au moins de partialité pour les victimes.

Un certain Rodrigue de Valère[2], natif de Lebrixa, vieille bour-

[1] Llorente cite une bulle du pape de 1526 qui autorise le supérieur des Franciscains de Séville, à donner secrètement l'absolution à ceux des frères de son couvent qui seraient accusés d'hérésie (*Histoire de l'Inquisition espagnole*).

[2] Un prêtre de Séville, appelé Cypriano de Valera, et qui fuyait les rigueurs de l'Inquisition, a donné une histoire détaillée des persécutions qui étouffèrent le luthéranisme espagnol à sa naissance. Il passe pour être l'auteur d'un ouvrage imprimé à Londres en 1588 et intitulé *le Pape et la Messe*. C'est à cette histoire qu'ont été puisés les renseignements desquels nous avons extrait la narration qui va suivre. Voir aussi l'*Historia de los protestantes espagnoles*, p. 41 et suivantes. Llorente appelle Valère Rodrigue de Valero : nous aimons mieux suivre l'orthographe

Digitized by Google

gade située à environ trente milles de Séville, avait dépensé sa jeunesse dans cette dissipation oisive qui est depuis longtemps dans les habitudes de la noblesse d'Espagne. Une connaissance superficielle du latin fut le seul profit qu'il retira des leçons de ses premiers maîtres. Aussitôt qu'il avait pu être affranchi de leur autorité, les chevaux, les femmes, la toilette, devinrent la grande occupation de son esprit.

Il adopta pour sa résidence habituelle Séville, qui était alors au comble de sa splendeur. Là, parmi les jeunes gens des premières familles, il se distingua par sa galanterie, et devint l'oracle de la mode et des bonnes manières. Quoique jeté au milieu d'un monde de plaisirs qu'il animait encore de son entrain et de sa gaîté, sa fortune et sa santé n'eurent aucun grave échec à subir. Tout à coup son caractère subit une étonnante métamorphose. Le joyeux et volage Valère devient grave et ami de la solitude; on assure qu'il passe des journées entières dans sa chambre à lire, à méditer une Bible en latin, la traduction des Écritures-Saintes n'étant pas permise en langue vulgaire. Qu'il eût abandonné les parties de plaisir et les fêtes brillantes pour l'Église et le confessionnal, que sa vie eût tourné brusquement au mysticisme religieux, de tels revirements étaient dès lors trop communs en Espagne pour causer une bien grande surprise. Mais comme à sa retraite du monde se joignait une négligence marquée de toute pratique dévote ou pieuse, et qu'il se concentrait dans l'étude d'un seul livre, de telles allures avaient quelque chose de particulier, qui ne pouvait guère éviter d'attirer sur lui l'attention publique. Pour détourner les soupçons, tout en continuant à se nourrir des Saintes-Écritures, Valère crut devoir cultiver l'amitié des membres du clergé de Séville. Entre les plus éminents par le talent et la bonne conduite, on comptait alors le docteur Jean Gil ou Egidius, chanoine précteur de la cathédrale de Séville, dignité qui lui avait été conférée sans aucune des épreuves d'usage, par l'acclamation unanime de l'archevêque et du chapitre, comme une preuve de sa supériorité incontestée sur ses contemporains et ses rivaux. Jusqu'à cette époque, le savant chanoine avait conquis l'estime et l'admiration générales, tant comme profond théologien que comme orateur disert et substantiel; mais, à dater de sa liaison avec Valère, son

des contemporains. Ces détails ont été également reproduits dans une brochure française, intitulée : *Du protestantisme en Europe et de sa destruction par l'Inquisition*, Paris, Servier, 1827.

Digitized by Google

éloquence prit un tout autre caractère. S'il faut en croire la légende protestante, au lieu de continuer à se traîner dans la routine de son temps, il mit désormais son âme et son intelligence en communication intime et sympathique avec l'âme et l'intelligence de ses auditeurs. Egidius devint ainsi le prédicateur le plus populaire de Séville.

Cependant, même d'après cette version un peu suspecte, l'éloquent chanoine n'enseignait pas encore des doctrines contraires à l'orthodoxie. Du reste, personne ne se doutait que ce changement, qui lui avait valu une si prodigieuse popularité, fût l'ouvrage d'un laïque obscur, qui passait pour lui être bien inférieur sous le rapport de la science et du talent. Et cependant il en était ainsi. Valère, pendant sa longue retraite, avait appris par cœur une grande partie des Ecritures-Saintes, et en les rapportant aux opinions déjà connues de Luther, il en avait déduit un système qui s'en rapprochait beaucoup. C'est sur ces bases qu'il commença à fonder une église protestante à Séville.

Il fallait être bien fanatique des nouvelles doctrines pour s'engager dans l'entreprise désespérée de propager en Espagne le protestantisme sous les yeux de l'Inquisition, devenue si ombrageuse depuis les succès obtenus en Allemagne par les luthériens contre Charles-Quint et contre les catholiques.

Cependant il faut bien reconnaître avec un auteur moderne que, pleins d'une confiance exagérée dans leur police et dans leur système d'intimidation, « le gouvernement et l'Inquisition » vivaient dans une *sécurité relative* [1], qui dut favoriser l'exten» sion de la secte naissante. »

Au surplus, Valère, dans son enthousiasme, aurait bravé tous les dangers; sans être retenu par la crainte de compromettre sa sûreté personnelle, ni par l'appréhension de donner à ses disciples une idée fâcheuse de la santé de son intelligence, il allait dans les carrefours et les places les plus fréquentés, s'adressant au premier venu qui voulait s'arrêter pour l'entendre, et le prêchant sur la nécessité d'étudier les Ecritures-Saintes, et d'en faire la règle unique de sa foi et de sa conduite. On crut au dérangement de son cerveau, et c'est ce qui le sauva pour quelque temps de toute poursuite judiciaire de la part de l'Inquisition. Mais le Saint-Office ne pouvait pas fermer longtemps les yeux sur les incartades de cet étrange prédicateur en plein vent :

[1] *Charles-Quint*, chronique, par Amédée Pichot, p. 406. Paris, Furne et compagnie, 1854.



il finit par ordonner son arrestation et le faire jeter dans une de ses prisons cellulaires.

Et ici les traditions protestantes nous révèlent un fait qui témoigne qu'à l'égard de ces nouvelles erreurs, l'Inquisition était, dès l'origine, disposée à se relâcher de ses rigueurs et de ses règles les plus absolues. On sait que ce tribunal permettait à tout accusé de prendre un avocat pour sa défense, mais que cet avocat devait être choisi sur la liste de ceux qui étaient affiliés au Saint-Office. Or, le chanoine Egidius, ayant appris l'arrestation de Valère, s'était offert à le défendre : quoiqu'il ne fût pas inscrit sur le tableau privilégié, les inquisiteurs l'autorisèrent à plaider pour son ami. Ce qu'il y a de plus singulier encore, c'est que l'éloquent chanoine, en présentant cette défense difficile et dangereuse pour lui-même, ne déguisa pas ses principes réformateurs, et il reprocha en face à ses juges leurs préjugés étroits, leur ignorance et leur aveuglement ; et non-seulement il ne lui en arriva rien de fâcheux, mais, malgré un pareil plaidoyer, qui devait compromettre bien plus que servir son client, Valère ne fut puni une première fois que de la confiscation de ses biens. Ce n'est qu'après une seconde arrestation que ce malheureux fut privé de la liberté pour la vie après avoir été condamné comme *faux apôtre*.

Comment reconnaître dans ces concessions indulgentes et dans cette longanimité judiciaire la procédure barbare et les dispositions sanguinaires de ce tribunal tant décrié ? Il est vrai qu'on explique en partie la douceur de la sentence rendue contre Valère, en disant que ses juges pensaient qu'il était *fou*. Il faut donc alors admettre cette alternative, ou que le fondateur de la première Eglise protestante d'Espagne a été insensé, ou que l'Inquisition s'est plu à le faire passer pour tel, afin de le dérober à des punitions plus sévères. Une telle fiction ne prouve certes pas un parti pris de rigueur et de cruauté.

De son côté, Valère n'épargna rien pour attirer sur sa tête une aggravation de pénalités. On le conduisait de sa prison, tous les samedis, revêtu du *san benito*, à l'église collégiale de San-Salvador, pour y entendre un sermon contre le luthéranisme. Il ne manquait jamais d'interrompre le prédicateur à haute voix pour lui reprocher des erreurs ou des citations inexactes. Afin de se débarrasser de lui, sans le punir comme impénitent et relaps, les inquisiteurs, supposant toujours qu'il était atteint de monomanie, l'envoyèrent dans un couvent à l'embouchure du Gua-

Digitized by Google

dalquivir, où il mourut de maladie à l'âge de cinquante ans [1].

La dernière sentence contre Valère, qui fut rendue en 1540, ne découragea pas le zèle de ses amis. Ce fut l'époque où se multiplièrent les communications des protestants espagnols avec ceux du dehors.

Dès 1529, Charles-Quint avait fait rédiger par l'université de Louvain, un *Index expurgatorius*, ou liste des livres dont il défendait dans ses états l'entrée, l'impression et la distribution. Peu d'années après, l'Inquisition intervint, comme ayant un droit de surveillance sur les livres qui traitaient de théologie. Elle fit imprimer son premier index en 1546.

C'est précisément à cette époque que la contrebande de la presse fut organisée avec le plus d'adresse et d'activité, de Genève à Séville et à Valladolid [2].

Grâces au secours des livres de controverse et des bibles en langue vulgaire qu'on leur expédiait sans cesse, Egidius et ses coreligionnaires purent continuer à propager leurs doctrines, quoique avec un redoublement de soins et de précautions. Parmi ses amis les plus intimes et ses plus précieux collaborateurs, le chanoine hérétique comptait deux prêtres distingués : Constantino Ponce de la Fuente, et le docteur Vargas, tous deux membres de l'université d'Alcala de Hénarès.

Ponce de la Fuente avait composé un *traité de la doctrine chrétienne* qui était fort estimé, et que Charles-Quint avait placé dans sa bibliothèque particulière : l'empereur l'avait nommé son chapelain honoraire, et quand les bruits de cette apostasie inattendue parvinrent à ses oreilles dans sa retraite de Yuste, il s'écria : « Si celui-là est hérétique, ce sera un grand héréti- » que ! » Il ne se doutait pas qu'un homme attaché de plus près encore à sa personne, le docteur Augustin Cazalla, qui l'avait accompagné en qualité de son chapelain et prédicateur ordinaire

[1] C'était un couvent à deux milles de Séville, appelé Saint-Isidore del Campo. *Historia de los protestantes*, etc. *Quarterly-review*, article déjà cité, p. 248. Suivant Llorente, qui s'accorde avec les auteurs pour la plupart des faits, Valère, aurait été enfermé dans un couvent de San-Lucar de Barrameda : quelques auteurs protestants le considèrent comme un homme miraculeusement inspiré de Dieu pour annoncer la vérité aux hommes.

[2] « Dans l'*Histoire des protestants espagnols*, on cite comme l'un des plus habiles et des plus actifs contrebandiers de *la Réforme*, un certain Julian Gernandez, surnommé *Julianello*. Déguisé en muletier, il fut arrêté par un familier de l'Inquisition de Tolède et jeté en prison en 1558. On découvrit que ses outres de vin de France contenaient des doubles-fonds où il y avait des livres défendus. Il figura dans l'auto-da-fé de 1560. » (*Charles-Quint*, etc., par Pichot, p. 406.)

Digitized by Google

dans son dernier voyage d'Allemagne, se laisserait séduire aussi par les doctrines du luthéranisme, qu'il en deviendrait un des apôtres les plus fervents, et qu'il fonderait une église protestante à Valladolid, pendant que Ponce de la Fuente travaillerait à l'extension de celle de Séville [1].

Les deux théologiens, tout comme Egidius et Vargas, avaient été élevés dans l'université d'Alcala, et y avaient pris leurs grades. Le grand cardinal Ximenès ne prévoyait certainement pas, quand il fondait cette université, qu'il préparait des recrues pour l'hérésie !

Ces anciens compagnons d'études avaient toujours gardé entre eux des relations dont ils se servirent pour s'entendre dans l'œuvre de propagation du luthéranisme. Ceux qui habitaient Séville, ne tardèrent pas à enrôler sous leur drapeau le docteur Arias, hiéronymite, qui gagna le prieur et tous les moines de son couvent à la cause de la prétendue réforme.

Par le rang qu'ils tenaient dans le clergé séculier et régulier, ces prêtres et ces moines, luthériens cachés, pouvaient exercer une grande influence à Séville, au moyen du confessionnal et de la direction des consciences. Les écrivains protestants ne trouvent rien que de très-naturel et de très-honorable dans l'emploi de pareilles pratiques [2] : c'était pourtant se servir du culte catholique lui-même pour éloigner du catholicisme des âmes simples et confiantes. Une Église, qui se fonde sous de tels auspices de déloyauté et de trahison, ne me semble pas plus digne de foi que de respect; pour se croire autorisés à inspirer à leurs pénitents et à leurs pénitentes l'horreur de la confession dans le confessionnal lui-même, ces apôtres du protestantisme espagnol admettaient sans doute que *la fin justifie les moyens*, et un fanatisme orgueilleux étouffait chez eux le sens moral.

Quand des flamines ou des prêtres d'idoles embrassèrent le

[1] Constantin Ponce de la Fuente fut appelé à plusieurs reprises au château de Triana, où siégeait le tribunal de l'Inquisition. Ses amis l'alarmèrent et lui demandèrent avec anxiété pourquoi les inquisiteurs l'y faisaient venir : « Pour me brûler, dit-il, mais ils me trouvent encore trop vert. »

Il eut cependant la précaution de cacher ses livres luthériens et calvinistes chez Doña Isabel Martinez; mais ils y furent plus tard découverts (*Charles-Quint*, par Mignet, p. 360-369, Paris, 1854).

[2] « The concealed protestants, highly respected by the people, both fort the dignified situations wich some held in the church, and *the character* of superior virtue » to which many among them were entitled, enjoyed a powerful and extensive influence in the town, especially through the confessionnal. » (*Quarterly-review*, article déjà cité, p. 448-449.)

christianisme au 2e ou 3e siècle de notre ère, sans doute ils ne se crurent pas permis de continuer à pratiquer ostensiblement leur religion, pour travailler secrètement à la détruire dans le cœur des païens dévots sur lesquels ils auraient continué à exercer de l'ascendant. C'est par de plus nobles moyens que l'Eglise de Dieu parvint à vaincre le monde idolâtre.

Quoi qu'il en soit, tout en se tenant à couvert des recherches de l'Inquisition, sous l'abri des autels et du sanctuaire, les faux apôtres de Séville parvinrent, en moins de dix ans, malgré la gêne que leur imposait la crainte de l'Inquisition, à insinuer le venin des nouvelles doctrines à plus de 800 personnes des deux sexes.

L'Eglise protestante de Valladolid, quoique moins nombreuse, était aussi en voie d'accroissement sous la direction de Cazalla. Elle était surtout composée de femmes, parmi lesquelles on en comptait plusieurs de très-haute naissance. Les réunions du nouveau culte se tenaient chez Léonor de Vibero, mère de Cazalla.

Il paraît que ces deux Eglises étaient en communications secrètes, et qu'il n'y eut pas dans leurs développements simultanés, une simple coïncidence de hasard. Egidius n'avait pas cessé, à ce qu'on croit, de correspondre avec Cazalla.

C'est à Séville que l'orage commença à gronder sur le culte nouveau. Egidius, qui en était le chef, ayant été désigné en 1550, par Charles-Quint, pour l'évêché de Tortose, l'envie se déchaîna contre lui avec fureur; il fut l'objet de plusieurs dénonciations que l'Inquisition ne crut pas pouvoir mépriser. On procéda à son arrestation et on l'enferma dans les prisons secrètes du Saint-Office.

S'il avait de violents ennemis, il avait aussi des amis ardents et dévoués. Le chapitre de Séville témoigna de sa bonne conduite et de ses mœurs toujours pures; l'empereur Charles-Quint lui-même, écrivit en sa faveur; et ce qui est plus singulier encore, le licencié Correa, doyen des inquisiteurs, entreprit de le soutenir contre son collègue Pierre Diaz, qui avait voué une haine profonde à l'illustre accusé. Mais Egidius fut, dit-on, trahi par le moine hiéronymite Arias qui s'était offert pour le défendre [1]; il se trahit d'ailleurs lui-même, d'une manière plus irréparable encore dans un colloque théologique qu'il eut avec Do-

[1] *Quarterly review*, p. 250, article ci-dessus cité.

Digitized by Google

minique Soto, Dominicain, et professeur à Salamanque [1]. Là, il exposa une partie de ses principes avec une franchise funeste qui ne permit plus de douter de ses tendances à l'hétérodoxie. En conséquence, il fut déclaré violemment suspect de l'hérésie luthérienne, et condamné à trois ans de prison solitaire. On lui défendit par le même jugement de prêcher, d'écrire et d'expliquer la théologie pendant l'espace de dix années, et de ne jamais tenter de sortir du royaume, sous peine d'être considéré et puni comme hérétique relaps : enfin on exigea de lui une profession de foi publique et orthodoxe.

A peine Egidius eut-il fini ses trois années de prison, qu'il alla à Valladolid, conférer des intérêts de la secte nouvelle avec Cazalla et les autres luthériens de cette ville. En revenant à Séville, il tomba malade et la mort vint le soustraire à de nouvelles poursuites. Grâces à son imprudent voyage à Valladolid, et au commerce qu'il y avait eu avec des hérétiques notoires, on put le faire considérer comme hérétique relaps, un procès fut fait à sa mémoire, qui fut condamnée et flétrie, ses biens furent confisqués et ses os brûlés dans le grand auto-dà-fé de 1560.

On a remarqué avec beaucoup de justesse qu'il y avait eu une période de quarante années, depuis la fin du grand inquisitorat de Ximenès, pendant laquelle « on ne cite en Espagne, qu'un » petit nombre de condamnations prononcées par le Saint-Office » contre quelques prêtres, dont une seule conduisit les victimes » sur le bûcher [2]. »

Cette période finit vers 1557. Alors une véritable crise religieuse semble menacer de bouleverser l'Espagne. L'existence des Eglises protestantes de Valladolid et de Séville, se révélait; de vieux serviteurs que Charles-Quint avait crus jusque-là aussi bons catholiques que lui, désertaient l'Eglise pour passer dans les rangs de l'hérésie, les Juifs étaient sur le point de se soulever à Murcie, les Morisques d'Aragon, émigraient vers les fron-

[1] Il existe un ouvrage sur l'Inquisition d'Espagne, publié à Heidelberg, en 1567, par Raynald Gonzalès de Montès, ami d'Egidius. Il fait jouer à Fr. Dominique Soto, un rôle tout à fait invraisemblable. Il prétend que dans l'université d'Alcala, on comparait Egidius à Pierre Lombard et à saint Thomas d'Aquin et autres grands théologiens. Llorente lui-même regarde l'autorité de Gonzalès comme fort suspecte (*Hist. de l'Inquisit.*, t. II, p. 139-145).

[2] *Charles-Quint* par Pichot, p. 406. C'est un procès fait en 1545 à Francisco de San-Roman et à D. Juan de Luzinas. Ces deux prêtres avaient prêché les doctrines de Luther, l'un en Flandre et l'autre en Italie (*Historia de los protestantes espagnoles*, p. 41).

Digitized by Google

tières de France [1]. Alors, Valdès, nouvel inquisiteur général, sollicitait une extension de pouvoirs, pour agir plus efficacement contre les hérétiques que ne l'avaient fait ses prédécesseurs. S'il faut en croire Paramo, il n'y a pas à douter qu'un grand incendie n'eût, à cette époque, ravagé l'Espagne tout entière, si les Pères du Saint-Office ne fussent parvenus à l'éteindre, en redoublant de soin et de vigilance [2].

On ne s'étonnera pas que l'annonce de tels dangers pour la religion et pour l'Etat, ne soit venue troubler Charles-Quint jusqu'au fond de sa retraite de Saint-Jérôme de Yuste; on comprendra comment l'ex-empereur se crut forcé de sortir de son silence pour donner d'énergiques conseils à la régente d'Espagne, sa fille, sur la conduite à tenir dans ces circonstances difficiles. Ce prince, qui n'*avait pas mal su régner* [3] et qui, après avoir abdiqué, conservait encore la double autorité de l'expérience et du génie, écrivait à la princesse Juana, « que la conservation du » royaume et de l'Eglise dépendait de la suppression de l'héré- » sie. Il lui recommandait en conséquence d'y apporter plus de » zèle et d'activité que dans aucune autre affaire temporelle. Puis- » que les faux prédicateurs répandaient leur poison en Espagne, » depuis une année, il était à craindre qu'ils n'eussent échappé à » la surveillance de l'Inquisition qu'avec l'aide et la connivence » d'une complicité nombreuse. — « Cette affaire, — ajoutait-il, » me donne un souci et une peine inexprimables, voyant que » pendant mon absence et celle du roi, ces pays avaient été si » tranquilles et que, à présent que j'y suis revenu chercher le » repos, une semblable licence s'y est introduite. Si je n'avais » confiance dans les mesures que vous prendrez avec votre con- » seil, je ne sais si je ne sortirais pas de Yuste, pour y remédier » moi-même. Il faut qu'un châtiment exemplaire soit fait de ces » Luthériens. Je ne serais pas d'avis que, selon le droit commun, » on pardonnât la première fois à ceux qui reconnaîtraient leur

[1] *Charles-Quint*, par Am. Pichot, p. 466-467.

[2] « Nullus est qui dubitet quin magnum incendium in Hispaniarum regnis ætate » nostrâ excitatum fuisset, nisi hujus sacro-sancti tribunalis vigilantissimi patres » illud summa diligentia adhibita, penitùs restinxissent. » (Paramo, *de origine Sancti-Officii*, p. 300.) Paul IV, dans son bref à Valdès, qui sollicitait de nouveaux pouvoirs, lui avait conféré le droit de déposer les hérétiques de tout rang, « fus- » sent-ils évêques, archevêques ou cardinaux, ducs, rois ou empereurs. » C'était le cri d'alarme poussé par l'Eglise elle-même, personnifiée dans son chef. (*Director.* Eymeric. *Litteræ apostolicæ*, ad finem, p. 123.)

[3] Expression de M. de Maistre, *Lettres sur l'Inquisition*, p. 37.

Digitized by Google

» faute et demanderaient grâce, car plus tard ils pourraient re-
» commencer; mais je voudrais qu'on procédât contre eux
» comme contre des séditieux et de scandaleux perturbateurs de
» la république qui n'ont droit à aucune miséricorde [1]. »

Charles-Quint ajoutait à cette recommandation sévère :

« Puisque l'occasion s'en offre, je vous dirai ce qu'il me sou-
» vient qui se passa à ce sujet dans les états de Flandre, quoi-
» que vous puissiez le savoir plus particulièrement de la reine
» de Hongrie. Je voulais y établir l'Inquisition, afin de prévenir
» et de châtier les hérésies que le voisinage de l'Allemagne, de
» l'Angleterre et de la France y avait propagées. Tous s'y
» opposèrent, disant qu'il n'y avait point de Juifs parmi eux.
» Et ainsi, après avoir beaucoup discuté pour et contre, on
» s'arrêta à ce parti, qu'une ordonnance serait promulguée,
» dans laquelle il serait déclaré que toutes personnes, de quel-
» que état et condition qu'elles fussent, qui tomberaient dans
» un des cas y spécifiés, seraient, *ipso facto*, brûlées et auraient
» leurs biens confisqués. Pour l'exécution de cette ordonnance,
» furent nommées certaines personnes avec mission de faire
» une enquête et de découvrir les coupables pour les dénoncer
» aux tribunaux dans le ressort desquels ils se trouveraient.
» Les tribunaux ensuite, ayant vérifié la vérité, devaient faire
» brûler vifs les opiniâtres et trancher la tête à ceux qui se
» réconcilieraient avec l'Église. Ainsi se sont passées et exécu-
» tées les choses, quoiqu'ils en soient très-mécontents, et non
» sans quelque raison, vu l'extrême rigueur de pareille sen-
» tence. Mais voilà ce que la nécessité me força de faire dans
» le temps. J'ignore ce que le roi mon fils aura fait depuis,
» mais je crois que, pour la même raison, il aura continué,
» parce que je lui ai conseillé avec instance d'être très-sévère
» dans le châtiment de pareils délits. »

Charles-Quint envoya copie de cette lettre à son fils, répétant les mêmes recommandations, et terminant ce qu'il dictait à Gaztelu par ce *postcriptum* de sa propre main :

« Mon fils, *cette noire affaire* qui est survenue ici me scanda-
» lise autant que vous pouvez le penser et le juger. Vous verrez

[1] « Contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la repu-
» blica. » Cette lettre a été tirée des archives de Simancas (*papiers d'État*, liasse n° 128), par M. Gachard, qui l'a traduite avec le texte en note. On sait que cette publication est toute récente, et qu'elle a jeté un grand jour sur les dernières années de la vie de Charles-Quint.

Digitized by Google

» ce que j'ai écrit à votre sœur. Il est nécessaire que vous lui » écriviez aussi, et que vous fassiez en sorte de couper le mal » à la racine par la rigueur et la promptitude des châtiments. » Mais, comme je vous sais plein d'une volonté plus ferme » et plus ardente que je ne pourrais le dire ou le désirer, je » ne m'étendrai pas davantage là-dessus. Votre bon père, » Carlos[1]. »

A la marge de ce document, Philippe écrivit pour servir de texte à la réponse de son secrétaire :

« Lui baiser les mains pour ce qu'il a ordonné sur cette » affaire et le supplier de continuer, en lui disant qu'ici il » sera fait de même, et l'aviser de ce qui a été fait jusqu'à » présent[2]. »

On est étonné de l'accent si net et si dur du vieil empereur; du fond de sa retraite, toute son énergie se réveille en présence de l'ordre social qu'il croit menacé; il désire à tout prix sauver l'Espagne des déchirements et des guerres civiles dont il n'a pu préserver la Germanie. Avant de se coucher dans la tombe, il veut apprendre que l'hérésie, cet instrument de troubles, est étouffée dans la Péninsule. Du reste, c'est le monarque qui parle, et non le fils pieux de l'Eglise, encore moins le cénobite d'Yuste. Son langage est bien plus politique que religieux.

La princesse Jeanne et le roi Philippe II n'avaient pas besoin d'être stimulés par leur auguste père dans l'œuvre de répression du luthéranisme. D'autre part, Valdès, ardent et inflexible, était éminemment propre à imprimer à l'Inquisition tout entière une action puissante et décisive. Il s'attaqua d'abord aux deux principaux foyers de la contagion protestante, et en moins de quelques mois plus de huit cents personnes remplirent les prisons de Séville et de Valladolid. Les inquisiteurs des autres provinces ne restèrent pas inactifs. Tous les Espagnols semblaient courir sus aux Luthériens, avec le même fanatisme qu'ils l'avaient fait jadis pour les Juifs et pour les Maures. Leur fureur aveugle aurait volontiers confondu les innocents avec les coupables, et l'Inquisition fut obligée de défendre, contre des émeutes populaires, de très-bons catholiques injustement soupçonnés. C'est ainsi qu'ils sauvèrent du massacre, à Sarra-

[1] *Manuscrit de Gonzalez* : « Hijo, esto *negro negocio* que acá se ha levantado, me tiene tan escandalizado cuanto lo podeis pensar y juzgar, etc. »

[2] *Charles-Quint*, par Amédée Pichot, p. 408, 409 et 410.

gosse et dans quelques villes de l'Aragon, les Jésuites accusés d'hérésie. Valdès se crut même obligé, dans ses circulaires, de rendre hommage à l'orthodoxie de cet institut religieux [1].

Ce grand inquisiteur, ne croyant pas que les lois rendues contre les Maures et les Juifs pussent suffire contre les Luthériens, fit statuer par Philippe II que l'on procéderait à l'exécution de tout coupable convaincu d'hérésie, sans que le désaveu de ses erreurs ou l'expression d'un repentir sincère pût le sauver de la mort [2]. Ce fut là le don de joyeux avénement du nouveau monarque, et, ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'il fut reçu avec enthousiasme par le peuple espagnol.

Mais avec cette jurisprudence inexorable, que devenait la belle devise : *misericordia et justitia?* En supposant qu'il y eût encore de la *justice* dans les tribunaux de l'Inquisition, où pouvait être désormais *la miséricorde?*

L'activité et le zèle que mit le tribunal de l'Inquisition de Valladolid dans l'instruction des procès qui lui furent soumis, leur permirent d'en terminer trente pour le mois de mai 1559. En conséquence, le 21 de ce mois, tout fut prêt pour la célébration d'un *auto-da-fé*.

Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, les auto-da-fé étaient l'occasion d'un grand hommage rendu à la foi des Espagnols : c'était une fête et une espèce d'ovation pour la religion de leurs aïeux, victorieuse du Mahométisme après une guerre de plus de 700 ans. Le nouvel auto-da-fé de Valladolid fut célébré avec une pompe extraordinaire, sur la place publique de la ville [3], où de riches gradins avaient été disposés en amphithéâtre pour des milliers de spectateurs. Parmi eux, se trouvaient la princesse Jeanne, régente d'Espagne, et le prince des Asturies, dom Carlos, âgé de 14 ans. L'évêque de Tarragone avait été délégué par le grand inquisiteur Valdès, pour présider à la cérémonie religieuse, qui était seule, du reste, l'objet de ce grand spectacle [4]. Dans le milieu de la place était élevée une

[1] Voir une lettre de Valdès à ses assesseurs les évêques de Tarazona et de Cuença, datée de Valladolid, juin 1558, et citée dans la *Vie de saint François de Borgia*, par le cardinal D. Alvaro Confuegos.

[2] Llorente, t. II, p. 137 et 215. Voir les bulles du pape du 4 et du 5 janvier 1559, et *Litteræ apostolicæ* déjà citées, à la fin du *Directorium* d'Eymeric, p. 123.

[3] Depuis longtemps, on ne célébrait plus les auto-da-fé dans les églises, qui n'auraient pas pu suffire à la foule des curieux attirés par ce spectacle.

[4] Nous avons déjà dit, suivant tous les auteurs, même d'après Llorente, qu'après *l'auto-da-fé* ou acte de foi, on conduisait les hérétiques condamnés à mort au lieu

Digitized by Google

grande plate-forme, sur laquelle les inquisiteurs siégeaient, sous un dais, en face d'un autel surmonté d'un crucifix, et portant les flambeaux et les vases sacrés nécessaires pour la célébration de la messe. Tout près de l'autel était une chaire, du haut de laquelle le prédicateur devait adresser son sermon aux hérétiques reconnus coupables par le tribunal, et où le secrétaire de l'Inquisition devait proclamer publiquement, après la fin de l'acte de foi, les sentences de condamnation prononcées contre eux par le tribunal.

Un groupe de quatorze personnes, hommes ou femmes, destinés au dernier supplice, se tenaient au centre de la plateforme. Seize autres personnes, condamnées à l'emprisonnement perpétuel ou à la confiscation des biens, formaient un autre groupe à côté. Tous étaient revêtus du *san-benito*, cette livrée d'infamie. Des flammes, des figures de démon étaient peintes sur les vêtements des hérétiques relaps.

Augustin Cazalla, ancien chapelain de Charles-Quint, quoique repentant, était parmi ces derniers. On lui avait fait espérer grâce de la vie jusqu'au jour qui précéda son exécution. Sous prétexte que ses aveux n'avaient pas été complets, on lui fit l'application de la nouvelle jurisprudence de l'Inquisition. Il ne rétracta pas sa soumission à l'Eglise quand il apprit que son supplice avait été décidé, comme le firent quelques-uns de ses complices. Sa confession parut fervente et sincère, et il mourut pieux et résigné.

Le second auto-da-fé de Valladolid eut lieu le 8 octobre suivant, et fut encore plus solennel, car il fut honoré de la présence de Philippe II, récemment revenu en Espagne. Treize hérétiques y furent encore condamnés au dernier supplice.

A Séville, il y eut également deux auto-da-fé, l'un le 24 septembre 1559, l'autre le 22 décembre 1560. Parmi ceux qui furent condamnés comme impénitents et relaps, on cite le fils d'un grand d'Espagne, dom Juan Ponce de Léon, et deux Anglais, qui étaient venus faire de la propagande luthérienne dans la Péninsule. Il périt trente-cinq hommes ou femmes dans ces deux *auto*.

Les protestants ont fait grand bruit de ces victimes de l'Inquisition et cependant le nombre des luthériens ou calvinistes,

de l'exécution, qui était ordinairement en dehors la ville. Il n'y avait plus là de places réservées pour les dignitaires du clergé ou de l'ordre civil. On n'y voyait qu'une multitude confuse, toujours avide de ces spectacles, surtout en Espagne.

Digitized by Google

condamnés à mort, a été bien moins considérable qu'on ne le suppose généralement. Il n'a pas dépassé 134 dans la Péninsule [1], et 174 dans toutes les possessions espagnoles. Sans doute, c'est encore beaucoup trop; et à une époque où les mœurs de l'Europe commençaient à s'adoucir, ce luxe de supplices dut révolter l'opinion partout ailleurs que dans cette vieille Espagne où il s'était conservé quelque chose de la cruauté des plus mauvais siècles du moyen âge. Mais les écrivains anglais qui se montrent si ardents à plaider la cause de l'humanité, devraient réserver une partie de leur compassion pour les milliers de *victimes* qui périrent dans leur pays depuis Henri VIII jusqu'à Cromwel et même sous Charles II, pour le seul crime de fidélité à la foi de leurs ancêtres.

On trouve cependant dans un auteur américain un aveu précieux qu'il est bon d'enregistrer en passant. « Quelques funestes, » dit-il, qu'aient pu être en Espagne les opérations de l'Inqui» sition, son établissement, comme principe, n'était pas pire » que maintes autres institutions, qui ont passé avec un bien

[1] Voici l'addition, fort triste sans doute, mais probablement exacte, des condamnations à mort prononcées contre les protestants par les divers tribunaux de l'Espagne. Elle est basée sur les documents fournis par des historiens de cette communion séparée, qui n'ont certainement oublié aucun de leurs martyrs, qui en auraient plutôt grossi que diminué la liste :

		Condamnés à mort et suppliciés.
21 *mai* 1559	1er auto-da-fé de Valladolid.	14
8 *octobre* 1559.	2e auto-da-fé de Valladolid.	18
27 *septembre* 1560.	1er auto-da-fé de Séville.	21.
22 *décembre* 1560.	2e auto-da-fé de Séville	14.
Dimanche de la Trinité 1565. .	Auto-da-fé de Tolède	11
— *en* 1571	Auto-da-fé de Tolède	1
En 1559.	Auto-da-fé à Grenade	30
Et 1560.	Auto-da-fé à Murcie.	14
Id.	Auto-da-fé à Valence	10.
	Auto-da-fé à Sarragosse et à Logrono. .	00

(On parle ici de condamnations aux galères ou à l'emprisonnement, non au bûcher. Voilà pourquoi le chiffre n'est pas fixé).

En 1562.	Auto-da-fé	23
Ajoutez-y en 1568, à Mexico.		17.
		174.

Ces notes sont empruntées à l'*Istoria des protestantes espagnoles*, fidèlement résumées dans l'*Histoire du protestantisme espagnol, et de sa destruction par l'Inquisition*, p. 28, 30, 41, 57, 78, 80, etc. ; Paris, Servier, 1827.

» moindre blâme, quoique dans une civilisation plus avan-
» cée ». Le même historien, M. Prescott, cite franchement les lois d'Elisabeth d'Angleterre, comme un monument d'injustice et de cruauté.

Dans des pays où la constitution religieuse et politique n'admet pas le libre examen et rejette par conséquent la tolérance absolue de tous ces cultes, on comprend le principe d'une coërcition modérée, surtout, comme le dit Montesquieu, *pour les religions nouvelles qui tentent de s'établir*. Mais appliquer à ce qu'on croit être une erreur de foi, le supplice des traîtres comme en Angleterre, c'est usurper les droits de la vengeance céleste, c'est vouloir punir de peines irrévocables des crimes dont le repentir peut effacer tout vestige.

Voici pourtant quelques raisons spécieuses par lesquelles on a cherché à excuser sous le rapport politique l'impulsion nouvelle donnée en ces circonstances, par Charles V et Philippe II à la rigoureuse justice de l'Inquisition. « Le sang versé par
» les querelles religieuses fumait encore dans les champs de
» la Germanie, et l'ex-empereur gémissait de n'avoir pas pu
» y étouffer dans son germe ce fléau de l'hérésie qui avait fait
» tant de ravages. Le système de l'indulgence avait été essayé
» par l'Inquisition elle-même depuis près de quarante années,
» et il n'avait servi qu'à encourager l'audace des novateurs,
» qui en avaient profité pour fonder deux succursales du luthé-
» ranisme, déjà florissantes. Les nouveaux sectaires, qui ne
» se composaient encore que d'un petit nombre de rêveurs
» et de femmes exaltées, dès qu'ils auraient pénétré dans la
» masse du peuple, dès qu'ils auraient pu s'appeler *légion*, n'au-
» raient-ils pas pris les armes à l'exemple de leurs frères d'Al-
» lemagne; ne se seraient-ils pas alliés avec les Judaïsants et les
» Morisques, toujours opprimés et toujours frémissants? Les
» minorités au désespoir ne sont pas scrupuleuses dans le choix
» des auxiliaires. Après tout, ne valait-il pas mieux sacrifier
» cent ou deux cents victimes sur les bords du Tage et du
» Guadalquivir que de s'exposer à d'interminables luttes qui
» auraient ruiné le pays et fait périr des milliers d'hommes
» comme sur les rivages du Rhin, de l'Elbe et du Danube?
» L'arme de répression existait, il ne s'agissait que de tourner
» contre la secte nouvelle cet instrument qui avait été si fu-
» neste aux Juifs et aux Maures. L'Espagne tout entière sem-

» blait crier vengeance contre ses soi-disant réformés, qu'elle » avait déjà été combattre en Allemagne et dans les Flandres. » Elle ne voulait pas recommencer dans son sein des batailles » sanglantes, et se déchirer de ses propres mains. »

Voilà à peu près ce que diraient Charles-Quint et Philippe II, s'ils pouvaient revivre.

Or, il est difficile peut-être de goûter ou même de comprendre un tel langage dans notre France moderne, dans la France du 19e siècle.

Mais pour l'Espagne du 16e, la tolérance des cultes et la liberté de conscience n'auraient-elles pas été des choses plus incompréhensibles encore? Cependant, il eût appartenu à un gouvernement habile et à prévoyances lointaines de garder une grande modération dans les mesures à prendre contre le luthéranisme. La police vigilante qui prévient dispense souvent de la justice qui réprime; s'il est enfin nécessaire de recourir à la justice, il faut, surtout en matière religieuse, qu'elle ne puisse être accusée ni de colère, ni de prévention, ni de barbarie.

En tout cas, les supplices qui pouvaient intimider au dedans de l'Espagne, excitaient l'horreur au dehors, et si les auto-da-fé de Séville, de Valladolid et de Valence, faisaient reculer l'hérésie dans quelques cités de la Péninsule, ils lui donnaient des armes puissantes dans le reste de l'Europe. Quoi qu'on en puisse dire, c'est bien mal servir les intérêts de la religion que de violer en son nom les lois de l'humanité.

A. DUBOYS.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes

CHAPITRE XXVI [1].

THÉORIE DE KANT (suite).

Nous venons de voir que tous les efforts du fondateur du cri-

[1] Voir le XXVe chapitre au numéro précédent, ci-dessus, p. 117.

Digitized by Google

ticisme, cette philosophie si hautaine et si prétentieuse, n'avait abouti qu'à faire du devoir et de la loi morale un *postulat* de ses études morales. Nous allons le suivre aujourd'hui dans la tentative qu'il fait pour ordonner, systématiser et résoudre toutes les questions qui se rattachent à ce *postulat*, en cas qu'il devienne un *fait*, non plus de Raison pure, ce qui équivaut en termes ordinaires à une supposition ou hypothèse, mais un fait avéré, prouvé, démontré, certain.

5° Comment connaît-on la loi morale ? « La connaissance que » nous avons de ce qui est *absolument pratique* part-elle de la li- » berté ou bien de la loi pratique? Elle ne peut venir de la liberté, » dont nous ne pouvons avoir la conscience prochaine, parce » que son concept est négatif. On ne peut non plus la tirer de » l'expérience, puisque l'expérience ne nous fournit que la loi » des phénomènes, c'est-à-dire le *mécanisme* de la nature qui est » le contraire de la liberté. Donc c'est la loi morale dont nous » avons la conscience prochaine (aussitôt que nous décrivons les » lois subjectives de la volonté) *qui s'offre d'abord à nous ;* et la » Raison, en nous la proposant comme raison déterminante, » non-seulement insurmontable, mais étrangère à toute condi- » tion sensible, nous conduit *directement* au concept de la liberté. » Mais comment peut exister la conscience de la loi morale? » Nous pouvons avoir conscience des lois pratiques pures, de la » même façon que nous avons conscience des décrets théoriques » purs, c'est-à-dire en marquant la nécessité avec laquelle la » Raison nous les dicte, et l'exclusion de toute condition empi- » rique qu'elle éloigne de nous. Le concept de la volonté pure » (c'est-à-dire la liberté) existe donc en nous d'après les lois » pures pratiques, de même que la conscience de l'intelligence » pure d'après les décrets théoriques purs [1]. »

Ainsi, la loi morale nous est connue par l'*anticipation* de la Raison, et la liberté par la loi. Et il en appelle à l'expérience pour confirmation de sa théorie [2].

6° Voici une question d'une plus grande importance. Comment apprécier et juger nos actions! Kant ne s'est pas posé ainsi expressément cette question ; cependant la réponse à cette question ressort avec évidence de la formule qu'il a donnée de la loi universelle, et de la méthode qu'il a constamment suivie dans la discussion des actes dont il veut fixer la moralité. Puis-je vouloir que l'on érige en loi universelle que telle action est légitime?

[1] *Critique de la Raison pratique*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 19.

Digitized by Google

elle est morale et bonne. Ne puis-je y consentir? elle est mauvaise et contraire à la loi.

7° Comment la loi morale peut-elle agir sur la volonté et la déterminer? Ce qui rend cette question épineuse pour le philosophe critique, c'est qu'il a dépouillé la loi de toute condition sensible, de tout mobile qu'on pourrait y annexer, et, pour parler le langage commun, de toute *sollicitation sensible*. Car, ainsi qu'on l'a vu, l'impératif catégorique exclut tout mélange d'*appât*[2], toute chose qui peut être l'objet de l'appétit et du désir[3]; et la moralité est d'autant plus méritoire qu'elle en est plus épurée[4]. Voici donc comment Kant a essayé de résoudre ce point délicat, sur lequel il revient souvent:

D'abord, dans sa *Métaphysique des mœurs*, il a posé nettement la question, il en a montré toute l'étendue en l'identifiant avec la question du principe de l'obligation morale : *unde lex moralis obliget*, a-t-il dit; mais il en a réservé la solution, et s'est contenté de dire qu'il fallait que la loi renfermât en elle-même un *appât*, mais non d'origine sensible: car encore faut-il que la loi ait prise sur la volonté[5]. Il nous faut donc interroger sa *Critique de la Raison pratique*, dans laquelle il a consacré tout un chapitre à traiter la question. Nous allons en donner l'analyse, à cause de son importance.

Toutes les conditions du prix moral des actions se réduisent, dit Kant, à celle-ci : *que la loi morale soit la cause prochaine de la détermination de la volonté*, sans l'intervention d'un *tact* de quelque espèce que ce soit (*interventio cujuspiam tactûs*). Si on appelle *mobile de l'âme* (*elaterem animi*) la Raison *subjective* de la détermination de la volonté, il n'y aura que la loi morale qui puisse être ce *mobile* (*elater*). Mais *comment cette loi morale peut-elle devenir un mobile* (*elater*)? *et quel effet produit-elle en tant que mobile sur la faculté appétitive ou le désir* (*in facultate appetendi*)? Kant déclare la première de ces questions *insoluble à la Raison humaine* et l'identifie avec celle-ci : *Comment la volonté peut-elle être libre*[6]? Quant à la seconde, il croit pouvoir la résoudre *ex anticipatione*, ainsi qu'il suit :

[1] *Métaph. des mœurs*, p. 273, 274, 275, 276, 296, 297, 298, 299, 305 et 306; *Critique de la raison pratique*, p. 56, 57, 159.

[2] *Métaph.*, p. 299 et 300 à 305, et 327, 328.

[3] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 8 à 14.

[4] *Ibid.*, p. 151 et 160, 161, 162, 163 et 164.

[5] *Métaph.*, p. 328-329.

[6] Ainsi c'est sur des questions insolubles que Kant appuie sa morale! Quelle valeur a-t-elle donc, puisqu'il a déjà dit qu'il ne pouvait prouver sa théorie! c'est donc tout simplement une imagination. *Critiq.*, p. 68 et 69.

Digitized by Google

Puisque toute donnée sensible est écartée, et que la morale seule est le mobile de la détermination de la volonté, il s'ensuit que l'effet de la loi morale comme mobile est purement *négatif*, et qu'il peut, par conséquent, être connu par l'*anticipation*. Car toute inclination étant dans le *tact* ou toucher (*tactu*) comme toute impulsion sensitive, l'effet négatif exercé sur le sens (*tactum*) par la violence faite aux inclinations, se voit dans le sens (*tactu*). La loi morale produit donc un effet sensible, un tact (*tactum*) par la violence qu'elle fait aux inclinations, et on peut l'appeler une *douleur* [1]. Cette violence consiste en ce que la loi morale s'oppose à l'*amour de soi* (*philautiæ*) et à l'*arrogance*, qui nous fait exagérer nos prétentions, deux inclinations qui résument toutes les autres : elle s'oppose à l'égoïsme en y dérogeant et en l'astreignant à se conformer à la loi; elle s'oppose à l'arrogance et la détruit entièrement, parce que, ne s'appuyant point sur la loi, seule condition de la dignité personnelle, elle est vaine, fausse et contraire à la loi. Cependant, comme cette loi est quelque chose de positif, savoir, la forme d'une causalité intellectuelle appelée *liberté*, et comme elle est, par conséquent, une chose *proposée* [2] *à l'observance* (*observantia*) et au respect des hommes, elle est la cause et la raison d'un *tact* positif, qui n'est pas d'origine empirique, mais que l'on connaît par *anticipation*. « Donc l'*observance* de la loi morale consiste dans un *tact* (*versatur* » *in tactu*) qui devient *intellectuel par la Raison* : il est unique, » nous le connaissons entièrement par *anticipation*, et nous » pouvons en percevoir la nécessité [3]. »

La loi morale déprime donc tout homme en s'opposant aux inclinations animales de sa nature, mais en tant qu'elle est quelque chose de positif et raison *déterminante* (c'est-à-dire *ratio determinans voluntatem*, et non plus *ratio determinandæ voluntatis*) et effective de la volonté, elle engendre l'*estime*, dont elle devient aussi la raison subjective, et qui le relève à ses yeux.

Voilà l'effet produit par la loi morale sur les inclinations. Ceci nous fait comprendre comment nous pouvons connaître par *anticipation* que la loi morale peut exercer sa force *in tactu*, force en partie *négative*, par son opposition aux inclinations, et

[1] *Critique de la Raison pratique*, p. 68.

[2] Proposée? mais le devoir n'est pas seulement *proposé*, mais *imposé*. Le *conseil* seul est *proposé*.

[3] *Critiq. de la Raison pratiq.*, p. 69 et 70. Voyez la belle métamorphose! Dites donc encore que la philosophie est impuissante.

Digitized by Google

en partie *positive* en tant que force coercitive de la Raison pure pratique[1].

Cet effet négatif (de la douleur), comme tout *tact*, est sensible (*pathologica*), et comme effet de la conscience de la loi morale, on l'appelle *mépris intellectuel* (*depressio, contemptus intellectualis*). Mais, par rapport à la raison de cette loi positive, on le nomme *observance* (*observantia*) : cette loi, en effet, ne peut exercer aucun *tact* positif, mais au jugement de la Raison, parce qu'elle enlève l'obstacle posé par les inclinations, cet enlèvement de l'obstacle équivaut à l'action d'une cause positive. C'est pourquoi ce *tact* est aussi appelé le *tact de l'observance de la loi morale*, et par suite *tact* ou *sens moral*[2].

Donc la loi morale, qui est déjà la raison objective des déterminations de la volonté, en est aussi la *raison déterminante* subjective, le mobile (*elater*), parce qu'elle est mêlée à la moralité du sujet et produit une impression, un *tact*, qui transmet à la volonté la force de la loi. Ce sens n'est précédé d'aucun autre tendant à la moralité, parce que tout *tact* est d'origine sensible, et que le mobile moral (*elater*) exclut toute condition sensible. Le *tact* sensible, fondement de toutes nos inclinations, est bien la condition de cette *sensation que nous appelons observance*, mais la cause de sa détermination est dans la Raison pure pratique, et cette sensation, à cause de son origine, peut être dite *produite pratiquement* et non *sensitivement* (*non pathologicè, sed practicè effecta*). C'est qu'en effet, elle est le produit d'un jugement de la Raison. Et ainsi l'*observance de la loi* n'est pas un mobile poussant à la moralité (*elater ad moralitatem*), mais la moralité elle-même envisagée subjectivement comme mobile (*quà elater*) de l'âme, par ce motif que la Raison pure, en déniant tout droit à l'égoïsme, transporte toute dignité à la loi restée seule. Mais il faut observer ici que, par cela même que l'*observance* est un effet produit sur la partie sensible de l'âme (*in tactu*), et par suite sur la faculté sensitive, cette faculté se trouve posée, ainsi que les bornes de la nature raisonnable, sujette de l'observance de la loi morale. Dieu, libre de tout sens, ne peut donc être soumis à cette *observance* de la loi[3], prise dans le sens indiqué plus haut, c'est-à-dire pour la sensation produite par la loi.

« Ce tact moral est produit, comme on l'a dit, par la Raison » seule. Il ne sert point à juger les actions ni à établir la loi mo-

[1] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 70 et 71.
[2] *Ibid.*, p. 71 et 72.
[3] *Ibid.*, p. 72 et 73.

Digitized by Google

» rale objective, mais seulement de mobile (*elater*) pour chan-
» ger cette loi en *règle subjective*. De quel nom plus convena-
» ble l'appeler, puisqu'il ne ressemble à aucun sens organi-
» que (*pathologico*)? Il est d'un genre tellement spécial, qu'il
» n'appartient qu'à la Raison, et encore qu'à la Raison pure pra-
» tique [1]. »

L'*observance* ou *respect* (*observantia*) regarde seulement les personnes, jamais les choses [2]. Celles-ci peuvent exciter en nous une *propension*, et, si elles sont animées, l'*amour* ou la *crainte*, mais non l'*estime*. L'*admiration* approche plus près de ce sentiment, et, comme mouvement de l'âme, comme étonnement, elle peut se rapporter aux choses, par exemple, à l'immensité de l'éloignement des astres, etc. Mais il n'y a point de *respect* ou d'*observance* (*observantia*) : je puis aimer un homme, le craindre, l'admirer, sans pour cela le respecter; mais mon esprit s'incline malgré moi devant un homme vertueux que je n'aime, ni ne crains, ni n'admire en aucune façon, pourquoi? parce que sa conduite me reflète la loi. Le respect (*observantia*) est un tribut que l'on paie *forcément*, intérieurement du moins, aux bonnes actions [3]. Ce caractère involontaire de l'estime que l'on accorde à la vertu, est une preuve que le sens moral de l'*observance* n'est pas un sentiment (*tactu*) de plaisir. Cette estime est un fardeau qui nous pèse, et dont nous cherchons à nous décharger, par la recherche des vices de l'homme de bien, sans cependant ressentir pour cela un déplaisir bien sensible, quoique le spectacle de la vertu ait pour effet de nous humilier et d'exciter en nous un certain sentiment de honte. Tout cela prouve que l'*observance* de la loi morale est un sentiment (*tactus*) distinct et spécial; car si le génie est *respecté* en même temps qu'*admiré*, ce n'est que le génie honoré par la vertu, mais non le génie qui se dégrade, quelque admiration excitât-il d'ailleurs [4].

L'*observance* de la loi morale est donc l'unique mobile (*elater*) moral de l'âme, et ce mobile est incontestablement moral. Nous n'avons pas le courage d'analyser ou de reproduire les obscures phrases par lesquelles Kant nous apprend comment fonctionne cet appareil moral.

[1] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 73.

[2] *Observantia* semper duntaxat personas spectat, nunquàm vero res (*ibid.*).

[3] *Ibid.*, p. 73, 74. On aura compris facilement que Kant passe ici au sens divisé du mot *observantio*, c'est-à-dire exprimant l'*estime* que confère à l'homme l'*observance* de la loi.

[4] Kant cite pour exemple d'un génie dégradé, le grand philosophe de nos esprits-forts, Voltaire. C'est la justice du bon sens. (*Ibid.*, p. 74, 75.)

Digitized by Google

Mais il ne suffit pas d'avoir métamorphosé la loi morale en mobile ; il faut que ce mobile ait, comme les autres mobiles des déterminations humaines, quelque chose d'attrayant qui *invite* à l'action ; il lui faut un *attrait*, un *appât*, un *invitamentum*. Voyons comment Kant va trouver cet attrait dans le mobile qu'il a imaginé.

« Du concept de mobile, dit-il, sort le concept d'attrait (*invitamenti*) ; cet attrait ne peut s'attribuer qu'à la nature raison-» nable, et il dénote le mobile (*elaterem*) de la volonté en tant » que *représenté par la Raison*. Comme la loi même doit être » le *mobile* dans la volonté moralement bonne, elle doit être » aussi l'*attrait moral* (*invitamentum morale*) ou l'attrait pur, » libre de tout sens, et dû à la seule Raison pure pratique [1]. »

Il manque encore une chose au mobile moral : son attrait n'est pas, en effet, un attrait semblable à tout autre attrait, il faut qu'il s'impose à la volonté, il faut qu'il devienne une règle intérieure, comme il est une règle déjà, pris en soi. Or, continue Kant, « dans ce concept d'*attrait* est aussi placé le » concept de la *règle subjective*, laquelle par conséquent ne sera » véritablement morale, et naturelle, et légitime, qu'à la con-» dition de reposer sur l'*attrait* (*invitamento*) qui ressort de la » loi à observer [2]. »

Ces trois concepts de mobile (*elateris*), d'attrait (*invitamenti*), et de *règle subjective* (*regulæ subjectivæ*) ne peuvent se reporter qu'aux natures finies, car ils circonscrivent et bornent la nature de l'être, dont la qualité subjective de son libre arbitre n'a pas une convenance spontanée avec la loi objective de la Raison pratique [3]. On ne saurait donc les attribuer à la nature divine.

De tout ceci Kant conclut fort longuement, comme confirmation de son point de départ [4] auquel il nous ramène, « que » dans toute action le concept du devoir exige au point de vue » objectif (*objectivè*) l'accord avec la loi, mais, au point de vue » subjectif (*subjectivè*) c'est-à-dire *dans sa règle intérieure*, le » *respect* de la loi (*legis observantiam*) comme la seule Raison » de la détermination de la volonté. » Agir uniquement en

[1] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 76. Il le définit ailleurs « *Principium complectens conditionem sub quâ solâ exercitium illius promovetur.* (Critiq., p. 121.)

[2] *Ibid.*, p. 76.

[3] *Ibid.*, p. 76.

[4] On se rappelle que Kant exigeait, pour qu'une action fût morale, qu'elle fût faite *propter officium* (Métaph. des mœurs, p. 267 à 271).

Digitized by Google

conformité avec la loi (*officio congruenter*) pourra constituer la *légalité*; mais le prix moral, la *moralité*, ne peut exister qu'à la condition d'agir par devoir (*per officium*), c'est-à-dire uniquement à cause de la loi (*solum propter legem*). Il est donc de la plus haute importance, dans toute appréciation morale, de faire attention au *principe subjectif*, pour voir si l'action a été faite *par devoir* et par respect de la loi, ou par *inclination*. Car il n'y a point d'autre principe subjectif qu'on puisse prendre pour mobile (*pro elatere*); le faire, ce serait déserter la loi, lors même qu'extérieurement on y serait fidèle. La nature raisonnable est seule une fin absolue, et l'on ne peut la subordonner à aucune autre fin en agissant par inclination [1].

Voilà ce que les méditations de Kant lui ont fourni pour expliquer l'empire de la loi sur notre volonté. A-t-il expliqué son autorité, et le caractère *obligatoire* qui la distingue? A-t-il répondu à cette question qu'il s'était posé : *Unde lex moralis obliget* [2]? Il ne serait pas difficile, je pense, de montrer qu'il n'a pas même réussi à transformer la loi morale en véritable mobile. Mais nous y reviendrons.

8° Quel est le principe de distinction du bien et du mal?

Le bien et le mal, voilà les seules choses proposées à la Raison pratique. Le bien est défini par Kant, *une chose, sujet nécessaire de la faculté du désir*; et le mal *une chose, nécessairement sujette à l'aversion*, mais d'après un principe de la Raison [3]. » Cette définition lumineuse une fois posée, notre professeur s'élève avec force contre tous les philosophes qui ont prétendu que le bien était antérieur à la loi, et prétend établir que la loi doit nécessairement avoir sur le bien l'antériorité, et qu'elle seule l'établit [4]. Vérité peu goûtée des philosophes modernes, et dont il ne sera pas hors d'intérêt de demander les titres au père du criticisme.

« Si le concept du bien ne se dérive pas d'une loi pratique » antérieure, mais lui sert de fondement, il ne pourra être que » le concept d'une chose dont l'existence est *appelée* (c'est-à-dire

[1] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 77 à 87.

[2] *Métaph.*, p. 229.

[3] Voilà une de ces définitions qui ne satisfont, comme disait la Bruyère, que ceux qui les font; et encore faut-il qu'ils ne se montrent pas trop difficiles.

[4] J'avoue que c'est là la seule vérité quelque peu importante que j'aie trouvée dans Kant; mais il va bientôt la compromettre par la faiblesse de ses preuves, tant est funeste l'adoption de faux principes!



» désirée), et ainsi détermine la causalité du sujet, c'est-à-dire » la faculté appétitive, à la produire [1]. Or, comme on ne peut » prévoir sans l'*expérience* quelle représentation le *plaisir* ac- » compagne, et quelle, la *douleur*, il dépendra de l'expérience » d'établir ce qui est *bien* et ce qui est *mal*. » La faculté subjective qui peut faire cette expérience n'est autre que le sens ou *tact* de l'agréable et du désagréable (*tactus jucundi et injucundi*); et ainsi ce concept du *bien* se rapporterait au *plaisir*, et celui du *mal* à la *douleur* : identité condamnée par l'usage des mots, qui distingue le *bien* du *plaisir*, et le *mal* de la *douleur*. D'ailleurs le *bien* et le *mal* doivent se juger par la Raison, et par les concepts universels de la Raison pure, et non point par la sensation. Dire que la Raison interviendrait cependant dans cette dernière hypothèse, pour faire apprécier les instruments du plaisir ou de la douleur, c'est changer la question; car alors les règles subjectives ne contiendraient plus rien qu'on dût *en soi* (*per se ipsum*) proposer à la volonté, mais seulement quelque chose de *bon* à telle chose, c'est-à-dire *propre à procurer cette chose*, c'est-à-dire encore que le *bien* ne serait plus que l'*utile*, et que l'objet auquel il serait *utile* serait toujours hors la volonté et placé dans la sensation. Le *bien* ne serait donc plus *absolu*, mais *relatif*; il ne serait que l'expression de la propriété d'un instrument à atteindre sa fin; et il faudrait le chercher dans le plaisir [2].

L'écueil de l'empirisme se dressant sur la route du philosophe qui place le concept du bien avant la loi morale, telle est l'unique raison développée dans les longues pages que nous venons d'analyser. Ainsi le *génie* de Kant n'a pu lui découvrir un autre motif que son système même, pour subordonner le bien à la loi morale! Quoi qu'il en soit, sachons-lui gré de cette vérité.

9° Quel est le rapport du bonheur avec la moralité?

La moralité, étant uniquement fondée sur le respect de la loi morale ou de l'impératif catégorique, exclut, ainsi qu'on l'a vu, toute invention de l'élément empirique et sensible. Or, le concept du bonheur, tout indéterminé qu'il est, ne peut constituer qu'un *impératif analytique*, et par suite l'*hypothétique*, parce que tous ses éléments sont empiriques, et doivent né-

[1] Voilà déjà un principe qui lui sera contesté par tous les philosophes. Que devient le raisonnement? *Dempto capite pereunt membra*. Remarquons encore que Kant emploie souvent le mot de *faculté appétitive* pour signifier la volonté, et souvent aussi pour signifier une faculté spéciale.

[2] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59.

Digitized by Google

cessairement être pris de l'expérience, puisque le bonheur regarde aussi bien l'avenir que le présent, et qu'une intelligence finie ne peut certainement définir les moyens de se rendre véritablement heureux. Au reste, connût-on ces moyens, on n'arriverait cependant qu'à un impératif *analytique*, comme les règles artistiques [1]. Il faut ajouter que le concept du bonheur est nécessairement variable, puisque chacun place son bonheur là où il lui plaît : *trahit sua quemque voluptas*, concept fortuit, et non nécessaire, incapable de fonder la moindre moralité par conséquent [2]. Il y a plus : non-seulement il rend la morale impossible, mais il la dégrade, il en fait une affaire de calcul sensualiste, il confond les motifs si divers du vice et de la vertu, en les attribuant l'un et l'autre aux mêmes inspirations; en un mot, il détruit la différence qui les sépare, et ne laisse pas même lieu à soulever la question morale [3].

Que conclure de là? C'est que non-seulement le bonheur ne peut être la source de la moralité, mais encore que sa présence, comme motif dans la détermination de la volonté, la souille, et en détruit la moralité lors même qu'elle serait conforme à la loi. Rappelons-nous cette distinction que Kant établissait naguère entre l'action faite *officio congruenter*, et celle qui est faite *propter officium* [4] : distinction qui fait le fondement de cette autre consacrée par toutes les langues et par le droit, celle de la *légalité* et de la *moralité*. Kant revient souvent à ces pensées : il n'y a de moralité que dans l'action faite *propter officium* [5]; il est impossible qu'il y en ait avec la recherche du bonheur [6]. Il appelle du nom de *peste* et de *contagion* tout mélange de recherche du bonheur avec le motif moral (*contagium, contagio*), et il ne voit la moralité pure que dans l'action dépourvue de tout motif d'intérêt personnel, et son excellence principalement dans les sacrifices qu'elle impose [7]. Toutefois, il reconnaît que la Raison pratique ne proscrit pas le bonheur d'une manière absolue; elle n'exige pas qu'on le fuie, elle permet qu'on l'accepte; mais elle défend impérieusement qu'on y fasse attention, lorsqu'il s'agit

[1] *Métaph. des mœurs*, p. 291, 292, 293; *Critiq. de la Raison prat.*, p. 8, 9, 12 et 13.
[2] *Critiq.*, p. 12 et 13.
[3] *Métaph. des mœurs*, p. 320, 321.
[4] *Critiq.*, p. 77 à 87.
[5] *Métaph.*, p. 267 à 270.
[6] *Critiq.*, p. 90, 91. 120, 121, 132.
[7] *Ibid.*, p. 159, 160, 161; *Métaph.*, p. 268 à 272.

Digitized by Google

du devoir : *ratio practica non vult felicitatem mitti, sed modò, simul ac de officio agatur, eam non spectari debere* [1]. On voit que la philosophie kantienne a bien aussi sa générosité : ne l'en blâmons point.

Mais enfin, si l'homme est une fin *per se*, il doit l'être tout entier : sa Volonté et sa Raison ne peuvent avoir le monopole des profits que doit lui valoir une condition si sublime ; car l'homme est aussi un être doué de sensibilité ; sa sensibilité doit donc aussi trouver son avantage dans l'accomplissement de la loi morale. Elle le trouvera effectivement dans l'obtention du *souverain bien* que la pratique constante de la vertu lui fera acquérir. L'homme pourra donc se proposer pour fin ce *souverain bien?* Non [2], à moins que le *souverain bien* ne contienne en lui-même le concept de la loi ; car la loi morale est la *seule* raison légitime des déterminations de la volonté pure ; et, comme elle n'est que formelle [3], qu'elle s'abstient par conséquent de *toute matière*, c'est-à-dire de toute *chose* proposée à la volonté, le *souverain bien*, s'il est une *chose* tout entière *sujette* à la *Raison* pure, c'est-à-dire proposée à la volonté, ne peut être dès lors la raison de nos déterminations. Il faut donc que la loi soit renfermée dans son concept, c'est-à-dire que le *souverain bien* ne soit plus une *chose objective* (*rem objectam*), mais qu'il ne soit qu'un concept et la *représentation par la Raison pratique de son existence possible*. Alors, mais alors seulement on pourra se le proposer, parce que la loi morale incluse dans son concept, déterminera véritablement la volonté [4].

Toutefois revient toujours la question : Comment peut-on se proposer le *souverain bien*, même *formel*, puisqu'il n'est pas permis de désirer rien de sensible? Pour résoudre ce problème, il faut nous résigner encore à suivre Kant dans l'explication qu'il a cru devoir nous donner du *souverain bien*, d'après les principes de sa théorie.

Le *souverain bien* est une expression ambiguë, selon Kant. *Souverain* peut vouloir dire, en effet, *suprême*, c'est-à-dire qui n'est subordonné à rien, qui est absolu ; et il peut aussi signifier *accompli* (*consummatum*), c'est-à-dire qui ne fait point partie d'un tout plus grand et du même genre. Or, il a été prouvé que la

[1] *Critiq.*, p. 90, 91.
[2] *Ibid.*, 107 à 110.
[3] Voir *Critiq.*, 3e théorème, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 107 à 111.

Digitized by Google

vertu est la *suprême condition* de tout ce qui nous paraît désirable, de notre *félicité*, et par conséquent le *bien suprême* [1]. Il suffit donc d'être parfaitement vertueux pour être heureux? Non ; la vertu n'est pas « encore *tout* le bien, ni le bien *absolu*, en tant » qu'il est une chose proposée aux désirs des êtres raisonnables ; » pour qu'elle le soit, elle a besoin de la *félicité*, du *bonheur*, au » jugement même de la Raison désintéressée qui considère le » bonheur comme une fin *per se*, comme un but absolu [2]. » Le *souverain bien* consiste donc dans l'union de la vertu et du bonheur. Et en voici la raison : « Avoir besoin du bonheur, et en » être digne, mais cependant en être privé, ne peut s'accorder » avec la volition parfaite d'une nature raisonnable, et *qui serait* » *en même temps toute-puissante.* »

Mais cette union désigne le *bien absolu*, dont l'un des éléments, la vertu, est le *bien suprême ;* et l'autre, la *félicité*, désigne toujours quelque chose d'agréable à celui qui le possède, sans être pour cela, par soi seul, *bien* sous tous rapports, mais, au contraire, il suppose toujours pour condition la vie morale [3]. La question n'est donc pas résolue ; elle devient, au contraire, plus embarrassée ; car l'union de ces deux termes devrait, ce semble, dans la théorie de Kant, être radicalement impossible. L'*analytique de la raison pratique*, dit-il lui même, nous a montré que ces deux choses sont entièrement dissemblables [4] ; et c'est précisément là ce qui constitue ce qu'il appelle l'*antinomie de la Raison pratique* [5]. Comment donc a lieu cette union? Pénétrons encore plus avant dans cet antre mystérieux, si nous voulons que notre initiation soit complète.

« Deux déterminations nécessairement unies dans un concept » quelconque, doivent l'être comme une raison et sa consé- » quence, et former ou une *unité analytique* (l'union alors est » logique), ou une *unité synthétique* (et c'est l'union réelle) : la

[1] Comment Kant qui hait tant les ambiguïtés, ose-t-il poser un principe qui l'est mille fois plus que l'expression du *souverain bien ?* Il n'a point du tout prouvé que la vertu soit la condition suprême du bonheur, mais seulement qu'elle est le vrai bien moral. Où a-t-il prouvé que ce bien soit la condition suprême du bonheur ? Il a seulement fait remarquer que c'était le plus estimable.

[2] S'il est une fin *per se*, qu'est-ce que l'homme est de plus ? et pourquoi dire que les personnes seules sont des fins *per se ? Métaph.*, p. 304.

[3] *Critiq.*, p. 111 et 112.

[4] *Ibid.*, p. 113 et 114.

[5] Ce mot vient de deux mots grecs ἀντὶ et νόμος et signifie *loi opposée à une autre loi. Antinomie* veut donc dire *opposition entre deux ou plusieurs lois.*



» première formée selon la loi d'identité; la seconde, selon la loi » de causalité. L'union de la vertu et de la félicité peut donc » s'entendre, comme si l'amour de la vertu, et la sage recherche » du bonheur n'étaient point des actions diverses, mais identi- » ques, ayant nécessairement l'une et l'autre la même règle sub- » jective; ou bien en tant que la vertu enfante le bonheur dis- » tinct de la conscience de l'action vertueuse, comme la cause » produit son effet [1]. » Epicure et Zénon par des voies diverses ont voulu identifier le bonheur et la vertu; mais, inutiles efforts! ils n'ont pu identifier ce qui est de soi profondément dissemblable. La question est donc encore pendante, et quoique abordée plusieurs fois, elle attend encore une solution. *Comment le souverain bien peut-il être pratique?* Cette question, qui n'est autre que celle de l'union du bonheur et de la vertu, ne peut donc se résoudre par l'*analyse*, dont la fonction est de séparer tout ce qui est dissemblable, mais seulement par la *synthèse*. Or, comme cette union est connue *ex anticipatione*, et est par suite pratiquement nécessaire, la possibilité du *souverain bien* ne repose donc point sur les principes empiriques, et dès lors la *déduction* de ce concept doit être *transcendentale*. Il est donc nécessaire moralement *ex anticipatione*, que le *souverain bien soit produit par la libre volonté*, et par conséquent que les conditions de sa possibilité ne reposent que sur l'anticipation de la Raison [2].

La vertu est donc la cause du bonheur; et le *souverain bien*, union de l'un et de l'autre, est le produit de la volonté libre. Voilà bien l'origine du souverain bien; mais cela ne détruit pas l'antinomie que nous avons signalée, au contraire, elle apparaît plus clairement que jamais. L'union de la vertu et du bonheur reste toujours à expliquer. Or, cette union est ou *analytique* ou *synthétique*. Analytique, elle ne peut l'être: on l'a vu. Il faut donc qu'elle soit synthétique, c'est-à-dire fondée sur le rapport de causalité. Nouvelle impossibilité; car ou le désir du bonheur sera le motif des règles de la vertu, ou la règle de la vertu, la cause efficiente de la félicité. Le désir de la félicité n'ayant point le caractère de la moralité [3], ne peut constituer la vertu. La vertu ne saurait produire non plus la félicité; car tout enchaînement pratique des causes et effets, ne s'accommode pas aux mouvements moraux de la volonté, mais à la connaissance des

[1] *Critiq.*, p. 112 et 113.
[2] *Ibid.*, p. 113 et 114.
[3] Voyez *Critiq.*, 2e théor., p. 8 et 9.

Digitized by Google

lois physiques, et à la faculté d'en user pour réaliser ses projets. Cette union est donc impossible [1].

Kant retourne cette impossibilité contre la loi morale elle-même qui est étroitement unie au concept du *souverain bien*, et qui tombe avec lui. Contentons-nous de prendre acte de cet aveu ; et voyons comment le philosophe allemand se tirera de ce labyrinthe. Voici donc ce qui dénoue le nœud gordien, et détruit cette antinomie :

Cette proposition : *la recherche du bonheur produit la moralité*, est, selon Kant, *simplement fausse*. Cette autre : *la vertu produit le bonheur*, n'est pas *simplement fausse*, mais seulement *hypothétiquement*, c'est-à-dire « en tant qu'elle est considérée » comme *la forme de la causalité dans le monde sensible, et par » conséquent, si je prends en elle l'existence pour l'unique raison » de l'existence de la nature raisonnable!!!* » Mais il n'est pas besoin de recourir à cette hypothèse ; « puisque je puis à bon » droit penser mon existence dans le monde intelligible, comme » un *noumène* (*noumenon* [2]), et de plus je trouve dans la loi » morale une raison intellectuelle pure de déterminer ma causalité dans le monde sensible. Il est donc possible que la moralité, sinon prochainement, *du moins par l'intervention de » l'auteur de la nature intelligible* [3], soit unie comme cause, à la » félicité comme effet dans le monde sensible : union qui ne » peut être que fortuite dans la nature sensible, et incompatible » avec le *souverain bien* [4]. » — La lutte signalée plus haut n'est donc pas réelle, « et le *souverain bien*, fin suprême et nécessaire » de notre détermination morale, est une chose qui lui est véritablement sujette ; car il peut exister pratiquement, et les règles subjectives de la volonté, qui y tendent comme à une » *matière* (c'est-à-dire comme à une chose sujette à la faculté du » désir [5]), obtiennent cette réalité objective, que tout d'abord » par l'antinomie pratique on découvrait dans l'union de la moralité et du bonheur, mais en vertu d'une opinion erronée,

[1] *Critiq.*, p. 114-115.

[2] Mot grec ; participe passif de νοέω, et signifiant *chose pensée*, qui ne se connait que par la pensée, par opposition au *phénomène* qui parait aux sens. Le *noumène*, c'est la réalité, c'est la substance, c'est l'objectif ; le phénomène, c'est la seule apparence fugitive, le mode, qui ne peut exister ni en soi, ni par soi.

[3] Pourquoi prétendre éloigner Dieu de la morale, pour se voir forcé d'y revenir plus tard ? Ne vaudrait-il pas infiniment mieux épargner cette contradiction, en rattachant franchement la morale à son véritable auteur ?

[4] *Critiq.*, p. 115-116.

[5] Voyez *Critiq.*, 1er théorème, p. .



» savoir parce que le rapport des phénomènes entre eux était » regardé comme une relation de choses *par soi* (de *noumènes*) à » ces phénomènes [1]. »

Telle est la solution donnée par Kant de l'antinomie de la Raison pratique. Elle fait comprendre, ajoute-t-il, que l'union de la conscience de la moralité avec l'espérance d'une félicité proportionnée, comme sa conséquence, est naturelle et même nécessaire, tandis qu'il est impossible de faire naître la moralité de la recherche de la félicité. Ainsi deux éléments du *souverain bien* : le *bien suprême* ou la moralité, d'une part, et de l'autre le *bonheur*, mais seulement conséquence *hypothétique, quoique nécessaire*, de la moralité. Et le *souverain bien* est proposé dans la synthèse de ses deux éléments à la Raison pratique, laquelle doit nécessairement se le représenter comme possible, puisqu'elle nous prescrit [2] de faire tous nos efforts pour l'atteindre.

Voilà donc les seules conditions auxquelles on peut se proposer le bonheur. On peut juger maintenant de la place qu'il occupe dans le système de Kant, puisqu'on ne peut l'envisager que comme une conséquence, et qu'on ne peut pas le séparer de la moralité [3] qui doit nécessairement absorber nos premières intentions, et ne laisser qu'une place fort secondaire à l'autre élément du *souverain bien*. Au reste, nous ne craignons pas d'être accusés de calomnier Kant, en disant qu'il n'a imaginé cette théorie du *souverain bien* que pour tâcher de concilier son système avec le sens commun de tous les peuples; car il a toujours été reconnu que l'on pourrait se proposer dans ses déterminations morales l'acquisition du bonheur suprême, et de la vraie félicité; et le système de Kant repousse de toutes parts cet axiome du sens commun. Cette théorie lui était encore imposée, du reste, à d'autres titres : Kant avait fortement ébranlé la foi à la vie future et la croyance en Dieu, par sa *Critique de la Raison pure ;* et pour échapper à l'accusation d'athéisme, il fallait, par la Raison pratique, relever ces croyances et les raffermir. Aussi finit-il par ces trois *postulats* (il les appelle ainsi) de la *Critique de la Raison pratique :* 1° la primatie de la Raison pratique sur la Raison pure, laquelle, dit-il, fait qu'elles ne se combattent pas,

[1] *Critiq.*, p. 116.

[2] *Critiq.*, p. 120, 121.

[3] Cela est vrai du vrai bonheur, du souverain bien; mais cela n'est pas vrai en ce sens qu'on ne puisse pas se *proposer* le bonheur suprême comme motif de pratiquer le bien moral.

Digitized by Google

parce qu'elles sont *ordonnées* [1] ; 2° l'immortalité de l'âme, condition nécessaire de la possibilité du *souverain bien*, qui, ne pouvant se réaliser ici-bas, exige, pour être réalisé, un *progrès à l'infini*, avec la personnalité et l'existence indéfinitivement prolongées [2]; 3° l'existence de Dieu, cause nécessaire, condition indispensable de la réalisation du *souverain bien;* mais nécessité purement subjective, et non point objective, puisque l'*obligation est indépendante de* l'existence de Dieu [3]. Nous n'étudierons point ces autres aperçus de la philosophie kantienne, lesquels tiennent plus à la systématisation de sa doctrine qu'à son système moral, et n'ont, d'ailleurs, d'autre but que de réparer les ruines amoncelées par son précédent ouvrage. Chacun peut voir si c'est à de pareils titres qu'il croit en Dieu et à la vie future.

10° Comment l'impératif catégorique est-il possible ?

Toute la morale kantienne repose, ainsi qu'on l'a vu, sur l'*impératif catégorique* de la Raison pure, source unique du devoir. Nous avons déjà vu l'impuissance de Kant à prouver l'existence de cet impératif, et constaté la nécessité où il était de le déclarer indémontrable. Il ne sera pas hors de propos, avant de finir, d'examiner s'il a pu même en démontrer la possibilité.

« La nature raisonnable, en tant qu'intelligence, s'incorpore » au monde intelligible; et en tant que cause seulement appar- » tenant à ce monde, elle appelle *volonté*, sa puissance de cau- » sation. En même temps cependant, elle a conscience de soi » comme partie du monde sensible, dans lequel ses actions » tombent comme de simples phénomènes de sa causalité, de » laquelle, puisqu'elle n'est pas connue, on ne peut déduire leur » possibilité; mais, au contraire, on ne connaîtra ces actions que » par d'autres phénomènes déterminés, savoir les désirs et les » inclinations, qui appartiennent au monde sensible. Si l'être » raisonnable n'appartenait qu'au monde intelligible, ses actions » seraient toujours conformes à l'*autonomie* de la volonté pure, » c'est-à-dire à la loi morale; s'il n'appartenait qu'au monde sen- » sible, elles s'accorderaient toujours avec les inclinations et les » désirs, avec l'*hétéronomie* ou le principe de la félicité. Mais » comme *le monde intelligible est le fondement et la raison du* » *monde sensible, il l'est aussi de ses lois,* et ainsi par rapport à » ma volonté, qui appartient tout entière au monde intelligible,

[1] *Critiq.*, p. 122, 123, 124.
[2] *Ibid.*, p. 124, 125, 126.
[3] *Ibid.*, p. 126 à 134.

Digitized by Google

» il est législatoire (*proximè legislatorius*), et doit par suite être » pensé comme tel. Comme intelligence, je dois donc, quoique » j'appartienne sous un autre rapport au monde sensible, me » regarder comme sujet à sa loi, c'est-à-dire à la Raison qui la » contient dans l'idée de la liberté, et par conséquent à l'*autonomie* » de la volonté. Donc les lois du monde intelligible s'imposent à » moi comme des *impératifs*, et mes actions conformes à ce » principe m'apparaissent comme des *devoirs* [1]. » Et *voilà comme quoi votre fille est muette*, peut-on ajouter sans crainte de faire injure au bon sens du philosophe. Voilà, en effet, tout ce que vaut cette explication.

Nous aurions bien encore quelques détails à donner sur la doctrine de l'*autonomie* de la volonté [2], et sur la liberté humaine qui est la même chose sous un nom différent. Nous nous contenterons de dire que cette *autonomie*, que Kant proclame comme le seul principe de toutes les lois morales, et de tous les devoirs, ne signifie pas autre chose que l'indépendance de la volonté, dans ses déterminations morales, de toute condition sensible, de toute *matière*, ou de toute chose pouvant faire l'objet de la faculté appétitive. La liberté que Kant lui assimile, tant au sens positif qu'au sens négatif, ne sera donc non plus que cette indépendance même [3]. Je doute fort que l'on trouve dans cette définition toutes les conditions voulues pour satisfaire la conscience. Est-ce que les partisans du système de la nécessité ne prétendent pas que l'on fait le bien nécessairement comme le reste? Est-ce que la liberté ne consiste, comme le disait Locke, et comme le répète Kant [4], que dans l'indépendance de toute cause étrangère? Alors, il n'est plus besoin de morale: la liberté et la nécessité auront fait leur accord, et l'antinomie signalée par Kant entre ces deux termes, aura disparu; la liberté et la *contrainte* ou *coaction physique* seront désormais seules en lutte [5].

L'abbé BIDARD.

[1] *Métaph. des mœurs*, p. 333, 334 et 335.

[2] *Autonomie* de αὐτος et de νόμος, veut dire *être à soi-même sa propre loi*.

[3] *Critiq.*, p. 18 à 23 et *Métaph.*, p. 325 à 327.

[4] *Métaph.*, p. 324.

[5] Je devrais ajouter que celui qui cède à la passion, perd dans le système de Kant sa *liberté*, opinion monstrueuse, grosse d'absurdités et de conséquences dégoûtantes d'immoralité.

Digitized by Google

Droits de l'Église.

EXAMEN DES PRINCIPES DE POTHIER
SUR
LA COMPÉTENCE DES DEUX PUISSANCES
Relativement au Mariage.

Quatrième article[1].
DES EMPÊCHEMENTS RELATIFS.

ARTICLE I.
De l'empêchement résultant de la parenté naturelle.

1° *Mariage entre cousins germains.* — Le Lévitique ne défendait pas le mariage entre cousins germains; il avait toujours été permis chez les Romains jusqu'à la loi de Théodose le Grand qui le défendit; il n'avait pas été non plus défendu jusqu'alors dans l'Eglise par aucun canon, dit Pothier : l'Eglise n'avait d'autre règle sur les parentés qui doivent empêcher le mariage, que les lois de l'Empire.

Cette assertion n'est pas exacte, le mariage des cousins germains était annulé dans l'Eglise et par elle longtemps avant saint Basile qui, lui-même, n'existait déjà plus lorsque Théodose fut associé à l'empire en 379.

Arcade, fils de Théodose, abrogea la loi portée par son père et permit le mariage entre cousins germains. Justinien, qui approuvait ces mariages, a fait insérer la loi d'Arcade dans le code, c'est la loi 19, c. *de Nuptiis*. L'Eglise a-t-elle suivi la législation civile dans ses variations? Non, les Pères du concile dit *in Trullo* ou *quinisexte,* annulèrent, par le canon 54, les mariages contractés entre cousins germains que Justinien avait autorisés, *iis procul dubio separatis à nefario contubernio.*

En Occident le mariage continua d'être défendu entre cousins germains. Honorius, à qui cette partie de l'empire était échue, renouvela la défense de ces mariages par la loi unique, cod. Theod. *Si nuptiæ ex rescripto petantur,* en permettant néanmoins de se pourvoir par devers lui pour obtenir la dispense de cette loi.

Les mariages entre cousins germains furent défendus par les

[1] Voir le numéro précédent, ci-dessus, p. 131.

Digitized by Google

conciles d'Agde, en 506, d'Epone, en 517, de Tolède, en 531, par le 3e d'Orléans, en 538.

Ce n'est pas l'Eglise qui, sur ce point, s'est conformée aux lois des empereurs, ce sont les empereurs qui se sont conformés à la législation de l'Eglise, puisqu'il est constant, par le témoignage de saint Basile, que l'Eglise annulait le mariage entre cousins germains avant que Théodose l'eût défendu.

La défense entre parents n'en demeura pas au degré de cousins germains, elle s'étendit aux cousins issus de germains, ensuite au 4e degré et par succession de temps jusqu'au 6e et 7e degré. Dans quelques conciles, les mariages furent défendus entre parents, tant que l'on pouvait compter les degrés.

Pothier reconnaît le fait, il cite les conciles où ces lois ont été portées, il convient que la législation romaine ne défendait pas les mariages dans ces degrés, que ces empêchements ont été établis par l'Eglise et qu'ils sont dirimants. La conséquence naturelle et nécessaire est que l'Eglise a le pouvoir de mettre aux mariages des empêchements dirimants. Comment Pothier cherche-t-il à échapper à cette conséquence? Il prétend que ces conciles n'ont pas entendu établir de nouveaux empêchements de mariage, que l'on croyait alors que la loi du *Lévitique* défendait tous mariages entre parents indéfiniment; il est dit au chapitre XVIII, v. 6 : *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedet, ut revelet turpitudinem ejus.* Au lieu d'entendre ces termes : *Ad proximam sanguinis sui*, relativement aux versets qui suivent et de les restreindre aux degrés de parenté dont ces versets contiennent le détail, on les entendait d'une manière absolue, sans aucune relation avec les versets suivants, et on croyait en conséquence trouver dans ce passage du Lévitique une défense illimitée des mariages entre parents.

Cette explication est-elle admissible? Est-il possible de supposer que les évêques des premiers siècles de l'Eglise, n'aient pas vu que le principe posé dans le verset 6, était restreint par les versets suivants à certains degrés de parenté très-limités? C'est un fait matériel sur lequel l'erreur n'est pas possible. Ces évêques ont vu ce fait, mais ils ont cru devoir étendre le principe au delà des cas détaillés dans le Lévitique, ils ont agi sciemment et volontairement. Les chrétiens des premiers siècles, dit Grotius, ont agi avec sagesse en observant non-seulement ces lois communes à toute la chrétienté, mais encore en adoptant volontairement quelques autres qui avaient été dictées au peuple hé-

Digitized by Google

breu, en leur donnant même une plus grande extension et reculant ainsi les bornes de la pudeur entre parents afin de surpasser les Hébreux dans cette vertu comme dans toutes les autres [1].

Sur ce point Grotius, tout protestant qu'il était, a mieux vu que Pothier.

L'établissement de ces empêchements prouve donc d'une manière péremptoire que l'Eglise a le droit de mettre des empêchements dirimants au mariage et qu'elle a toujours exercé ce droit.

Saint Augustin, évêque de Cantorbery, envoyé par le pape saint Grégoire, dans la Grande-Bretagne, pour y porter de nouveau le flambeau de la foi, pria ce vénérable Pontife, vers la fin du 6e siècle, de lui apprendre jusqu'à quel degré il pouvait permettre aux parents de se marier. Il existe, lui répond le saint docteur, une loi civile de l'empire romain, *quædam terrena lex*, qui permet aux enfants des frères et des sœurs de s'unir ensemble, mais la loi sainte défend ces sortes d'union. Il faut donc que les parents qui veulent se marier légitimement, soient, à l'égard les uns des autres, au moins dans le 3e et 4e degré, car dans le 2e, comme nous l'avons déjà dit, le mariage leur est absolument défendu [2].

Cette loi sainte que saint Grégoire oppose à celle de Justinien, est celle de l'Eglise qui, au jugement du saint Pontife, doit l'emporter sur les décrets des Césars.

Si les règles tracées par saint Grégoire à l'apôtre de la Grande-Bretagne, semblent s'écarter de celles établies par les conciles antérieurs, c'est qu'en effet ce Pape avait usé de dispense à l'égard des nouveaux convertis; il le déclare lui-même, dans son épître à Félix de Messine. Ce prélat ayant eu connaissance de cette dispense, manda à saint Grégoire que, dès son enfance, il avait appris que, suivant les anciennes règles établies par les prédécesseurs de saint Grégoire et par les saints Pères, il n'était pas permis aux parents de se marier ensemble jusqu'au 7e degré et que telle était la pratique de tous les fidèles craignant Dieu. Saint Grégoire, loin de nier ces faits, les confirme et déclare que la condescendance qu'il avait eue en les permettant dans des degrés plus proches aux Bretons nouvellement convertis, n'était que temporaire jusqu'à ce qu'ils fussent affermis dans la foi [3].

[1] *De jure pacis et belli*, l. II, c. V, § 14, n° 3.

[2] Saint Grégoire compte les degrés de parenté d'après la règle du droit canonique. Cette épître est le plus ancien monument que l'on produit de cette manière de supputer les degrés de parenté. C'est la 31e, l. XII, Labbe, t. V, coll. 1569.

[3] Van Espen et quelques auteurs ont révoqué en doute l'authenticité de ces deux épîtres, quoique M. A. de Dominis n'ait pas même songé à la contester. Elle est,

Digitized by Google

La discipline qui étendait la défense des mariages entre parents dura jusqu'au 13[e] siècle. Ce fut Innocent III qui, dans le concile général de Latran, l'abrogea et borna la défense des mariages entre parents au 4[e] degré.

ART. II.

De l'empêchement qui résulte de l'affinité.

Le Lévitique défendait d'épouser la femme de son frère, la femme de son oncle; par les lois romaines le mariage n'était point défendu entre les personnes qui ne se touchaient d'affinité que dans la ligne collatérale; jusqu'à la loi de Constance qui défendit comme incestueux le mariage avec la veuve de son frère, ou avec la sœur de sa défunte femme. Avant que les empereurs eussent défendu ces mariages, l'Eglise les tenait pour incestueux comme contraires à la loi du Lévitique, c'est ce qui paraît par le concile de Néocésarée, tenu en 314. Sur ce point, ce n'est pas l'Eglise qui s'est conformée à la loi romaine, mais c'est la loi romaine qui a confirmé la loi de l'Eglise.

Par la même raison, quoique les empereurs n'eussent pas défendu le mariage d'un neveu avec la veuve de son oncle, ce mariage était défendu par la loi du Lévitique, l'Eglise le regardait comme incestueux, c'est ce que décident les conciles *Epaonense*, tenus en 517, celui de Clermont, tenu en l'an 535, et le 3[e] concile d'Orléans, tenu l'an 538, et celui d'Auxerre, tenu l'an 578.

Depuis la discipline s'est établie que le mariage entre affins devait être défendu dans tous les mêmes degrés dans lesquels il est défendu entre parents.

Cette extension n'est écrite ni dans le Lévitique, ni dans les lois romaines, elle est de discipline ecclésiastique : c'est encore une nouvelle preuve du pouvoir qu'a l'Eglise d'établir des empêchements dirimants de mariage.

L'empêchement dirimant de l'affinité provenant d'un commerce criminel, n'a été établi que par l'Eglise [1], il n'en est fait aucune mention dans les lois impériales.

on peut le dire, démontrée par les Bénédictins de Saint-Maur dans leur belle édition des *OEuvres* de saint Grégoire. Les deux passages qui concernent les degrés de consanguinité sont cités mot pour mot dans les *Exceptions* d'Egbert, archevêque d'York, canons 130, 131 et 137, publiées vers l'an 747 environ, un siècle avant les fausses Décrétales.

[1] Cap. Nic., can. 35, quest. 3, cap. *transmissæ*, etc.

Digitized by Google

ART. III.

De l'empêchement qui résultait de la parenté purement civile.

La parenté purement civile est celle qui est formée par l'adoption entre la personne adoptée et son père adoptif, et tous les parents du nom et de la famille de son père adoptif. Cet empêchement était-il reconnu par l'Eglise, alors que l'adoption était admise par la loi romaine? L'Eglise avait adopté les dispositions de la loi romaine sur l'adoption parfaite [1].

ART. IV.

De l'empêchement qui résulte de l'alliance spirituelle.

Il y a plusieurs espèces d'alliances spirituelle : la première est celle que le sacrement de baptême forme entre la personne baptisée d'une part et celle qui lui a conféré le baptême, les parrains ou marraines qui l'ont tenue sur les fonts du baptême d'autre part. Cette alliance spirituelle forme un empêchement dirimant de mariage. La seconde espèce d'alliance spirituelle que forme le baptême, est celle que contractent la personne qui a conféré le sacrement, le parrain et la marraine avec le père et la mère de la personne baptisée; elle forme également entre ces personnes un empêchement dirimant de mariage.

Cet empêchement est encore de droit ecclésiastique.

L'Eglise des premiers siècles enseignait, comme on l'enseigne encore aujourd'hui, que ceux qui ont baptisé un fidèle ou qui l'ont tenu sur les fonts du baptême, doivent être considérés comme ses père et mère spirituels et ne peuvent s'unir à lui par les liens du mariage; les parrains et les marraines, dans la confirmation, se trouvent dans le même cas. Justinien ne fai mention que du premier de ces empêchements [2]. Dans le 7e siècle, nous avons pour l'Eglise grecque un monument de la seconde espèce d'alliance spirituelle; c'est le 53e canon du concile appelé *in Trullo* ou *quinisexte*. Le concile romain tenu sous le pape Grégoire II, en 721, un autre concile aussi tenu à Rome, en 743, prouvent que cet empêchement était aussi admis dans l'Eglise latine. Le 3e canon du concile de Verberie, en 752, et le 12e du concile de Compiègne, en 737, prouvent que l'empêchement qui provenait de la confirmation, était aussi reçu dans l'Eglise.

[1] Carrière, *de matrimonio*, l. III, cap. II, l. II, p. 51.

[2] Loi 26, Cod. *de nuptiis*.

Digitized by Google

A l'égard des empêchements d'honnêteté publique, article 5, du rapt et de la séduction et de l'adultère, les deux législations étaient conformes.

Je passe donc à l'article 5 de l'empêchement résultant du meurtre.

Le meurtre de l'un des conjoints forme un empêchement dirimant de mariage entre le meurtrier et l'autre conjoint survivant, lorsque le meurtre a été commis avec la participation du conjoint survivant et lorsque le meurtrier est en même temps l'adultère de l'autre conjoint.

Cet empêchement n'est pas de droit naturel, il est de droit ecclésiastique. Nouvel exemple d'un empêchement établi par l'Eglise.

L'empêchement résultant de la condition servile, n'a été adopté qu'en partie par les canons. Les lois romaines regardaient comme nul tout mariage contracté par une personne libre avec un esclave, lors même qu'elle n'ignorait pas son état de servitude [1]. L'Eglise en a décidé autrement. Plusieurs conciles et notamment ceux de Verberie et de Compiègne, ordonnent que dans ce dernier cas, les conjoints doivent être regardés comme de vrais et légitimes époux; les capitulaires suivent la même jurisprudence.

Cette comparaison des deux législations prouve que l'Eglise a exercé le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage dès les temps apostoliques.

On aperçoit les premiers indices de ce pouvoir dans saint Paul. Ce grand Apôtre est vraiment l'auteur de l'empêchement de la foi qu'on lit au chapitre VII de la seconde épître aux Corinthiens; il a porté cette loi en sa double qualité d'interprète de l'Evangile et de dépositaire de la puissance législative de l'Eglise sur la discipline. Loi vraiment ecclésiastique : ce n'est ni César, ni le divin Maître, c'est moi, moi revêtu de la puissance législative, *Ego dico non Dominus*. Ainsi parle saint Paul. Loi vraiment irritante, elle dissout le mariage formé entre l'infidèle et le fidèle [2]. Puis on trouve la lettre du pape Sirice à Himère de Tarragone, les canons 9 et 13 du concile d'Elvire; tous ces monuments touchent d'assez près aux siècles apostoliques. Viennent ensuite des monuments plus décisifs encore; l'empêchement d'affinité qui frappe le mariage entre le veuf et la sœur de

[1] L. XIV, § *de ritu nubitara*.
[2] *Examen du pouvoir législtif de l'Eglise sur le mariage*, p. 68.

Digitized by Google

sa femme, entre la veuve et les consanguins de son mari, était en vigueur du temps de saint Basile. Ce savant canoniste nous assure que cette coutume a force de loi, *morem qui apud nos est, objicere possumus, quod is vim legis habet,* qu'elle est ancienne, qu'elle est descendue jusqu'à lui par des saints personnages qui ont pu vivre avec les Apôtres et leurs contemporains, *propter ea quod sanctiones istæ à sanctis viris nobis traditæ sunt.* Il témoigne de ces mariages qu'ils sont nuls, *id neque conjugium esse censendum.* Voici une loi plus sévère encore contre ces mariages entre personnes alliées, c'est le canon du concile de Néocésarée; en voici le dispositif : « La femme qui a épousé les » deux frères ne peut être réconciliée même à l'heure de la mort, » sans promettre de rompre ce scandaleux mariage. » Est-il bien vrai que ces lois soient irritantes? Dire que des mariages contractés sous le lien de l'affinité, ce qu'en dit saint Basile et le concile de Néocésarée, qu'il faut les dissoudre, les rompre, *divellatur, abjiciatur, solvatur matrimonium,* les séparer jusqu'à la mort, *abjiciatur usquè ad mortem,* que ces mariages ne sont pas des mariages, mais bien des fornications, n'est-ce pas énoncer avec autant de clarté que de force, un empêchement dirimant? Quand un mariage fait contre les défenses de l'Eglise, est valide, on ne le rompt pas, on ne rompt jamais un lien indissoluble; ce n'est pas non plus le cas de séparer les conjoints jusqu'à la mort, le bien de la famille ne le veut pas. Si le droit ordonne de le rompre, s'il l'appelle du nom de fornication, c'est que le lien qui, dans le principe, a uni les deux époux n'est pas réel, mais apparent; c'est le lien de la fornication et de l'adultère.

Dans le 4e siècle les conciles d'Elvas, d'Ancyre, de Néocésarée, nous ont mis devant les yeux la discipline de leur temps, sur le mariage venue des siècles apostoliques; le pape saint Sirice, dans sa lettre à Himère, évêque de Tarragone, fait une mention ouverte de l'empêchement d'honnêteté publique. « Nous vous » défendons ce mariage (il écrit à un homme qui veut épouser la » vierge fiancée avec un autre homme), sachez que c'est un sa- » crilége que de violer une promesse que l'Eglise a sanctifiée par » sa bénédiction. »

Dans le 5e siècle, deux grands papes, saint Léon et saint Célestin, évoquent au tribunal extérieur de l'Église les causes matrimoniales avec un empire qui ne convient qu'à la puissance souveraine. Ici viennent encore les canons d'Afrique sur le célibat des clercs, ce sont de vrais empêchements dirimants;

Digitized by Google

car la loi rend inhabiles au mariage tous ceux dont elle déclare qu'ils ne peuvent en user sans crime. En ce même siècle, un concile tenu en Irlande, et assemblé par les soins de saint Patrice, fait du vœu un empêchement dirimant de mariage, par le canon 17, où les vierges consacrées sont déclarées adultères si elles se marient, et excommuniées, si elles ne se séparent pas après s'être mariées.

Nous entrons dans le 6e siècle. Nous trouvons un monument bien frappant dans le concile d'Agde. On y déclare que les mariages incestueux sont de vrais adultères, et puis on définit ainsi l'inceste : « épouser sa belle-sœur, la cousine germaine de » sa femme, sa propre cousine, la fille de son oncle, de son » beau-père, de sa belle-mère; » enfin on semble étendre la défense à tous les degrés sensibles de parenté ou d'alliance. Quarante ans après, un concile tenu à Orléans, aux empêchements d'affinité et de consanguinité publiés dans les conciles précédents, en ajoute un autre, celui qui défend aux veuves des diacres et des prêtres de se remarier. Ce siècle finit par un acte du pouvoir de l'Eglise qui n'est ignoré de personne, ce sont les rescrits du pape saint Grégoire au nonce Augustin, apôtre de la Grande-Bretagne, pour lui enjoindre de soumettre aux empêchements de l'affinité et de la consanguinité les habitants de cette contrée barbare.

Dans le 7e siècle, concile de Paris, où toute la Gaule semble avoir été présente dans la personne de soixante-dix-neuf évêques. Parmi les canons de ce concile, on en distingue deux qui excommunient les conjoints liés par le vœu, s'ils ne mettent pas fin à l'adultère de ce mariage. On y déclare, en outre, nuls tous les mariages contractés entre parents ou alliés dans un des degrés prohibés. Quinze ans après, un concile tenu à Reims, dans les règlements qu'il fait sur le mariage, parle sur un ton si impérieux aux rois et à leurs officiers de justice, leur fait de telles menaces, les soumet à des peines si sévères, qu'il est manifeste que c'est au nom de Dieu et de son Eglise qu'il leur intime ses commandements. A ce siècle appartient le fameux concile *in Trullo* : qu'on lise les canons 6, 26, 44, 53, 54, 72, 93, 98, on y verra tous les empêchements de l'ordre, du vœu, de l'affinité, de la consanguinité, inscrits dans notre droit canonique, publiés de nouveau dans ce concile, que l'Eglise d'Orient reconnaît pour œcuménique.

Entrons dans le 8e siècle; là, paraissent les rescrits de Gré-

Digitized by Google

goire II et de Grégoire III en réponse aux consultations de Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, la sévère discipline de l'Eglise latine sur les empêchements dirimants intimés à ces peuples barbares. Les conciles tenus à Rome par les papes Grégoire II et Zacharie; en France, ceux qu'on assembla sous les yeux de nos rois et dans leurs propres palais, à Compiègne, à Verberie, etc., ne cessent de faire des canons en grand nombre, pour maintenir et renouveler la discipline de l'Eglise romaine sur les empêchements dirimants du mariage. C'est encore ce siècle qui a vu paraître de savantes collections de livres canoniques. Egbert, archevêque d'York, en publia une sous le nom d'*Exceptions*, ou *Extraits des canons*, qui vient se joindre à celles que Théodore de Cantorbéry, Isidore de Séville et Denys le Petit avaient publiées dans les siècles précédents. Et dès le 6e siècle, les canonistes, par de savantes compilations, où sont écrites les lois irritantes de notre droit présent, donnaient un démenti aux écrivains qui devaient dire un jour que c'est dans les fausses Décrétales publiées dans le 9e siècle, sous le nom d'Isidore Mercator, que se trouvent les premiers titres de l'Eglise romaine sur les empêchements dirimants du mariage [1].

A mesure que l'on avance dans la tradition, ce fleuve se grossit et fournit des eaux plus abondantes en s'éloignant de sa source; les faits se pressent et s'accumulent en plus grand nombre. Pendant tout le moyen âge, l'Eglise a fait des lois sur le contrat de mariage, les conciles de Latran ont restreint les empêchements de parenté et d'affinité: mais ce qu'il importait, c'était d'établir que l'Eglise avait mis des empêchements dirimants de mariage dans les trois premiers siècles et dans ceux qui ont précédé les fausses Décrétales; car la possession de l'Eglise, durant ces premiers siècles, une fois établie, la question est résolue. Il n'y a plus de prise, aux vagues exceptions des adversaires. Fausses Décrétales, concession des princes, ambition du clergé, ignorance et barbarie des siècles; toutes ces objections sont d'un ridicule insoutenable quand on les applique aux premiers siècles de l'Eglise.

Le concile de Trente a donc proclamé une tradition constante et suivie jusqu'à lui lorsqu'il a dit:

« Si quelqu'un dit que l'Eglise ne peut pas mettre des empêche-

[1] *Examen du pouvoir législatif de l'Eglise sur le mariage*, ch. I, p. 62.

Digitized by Google

» ments dirimants au mariage, qu'elle a erré quand elle en a mis ;
» si quelqu'un dit que le mariage ne peut être empêché ou annulé
» que par les degrés d'affinité ou de consanguinité qu'énonce le
» Lévitique, que l'Eglise ne peut en dispenser et par ses lois en
» établir d'autres qui empêchent et annulent le mariage... Si
» quelqu'un dit que les causes matrimoniales n'appartiennent pas
» au tribunal de l'Eglise, qu'il soit anathème. »

L'Eglise n'a donc pas excédé son pouvoir quand, assemblée à Trente, elle a ordonné que le mariage ne pourrait être contracté qu'en présence du propre curé et, de sa propre autorité, déclaré nuls les mariages où cette formalité n'aurait pas été observée. Les rois de France et les autres princes catholiques de l'Europe montrèrent qu'ils avaient hérité des sentiments de foi et de la soumission à l'autorité de l'Eglise dont les monarques des premiers siècles avaient donné de si éclatants témoignages, lorsqu'ils prièrent les évêques assemblés à Trente d'établir eux-mêmes quelques nouveaux empêchements dirimants, et le concile agit, dans cette occasion, avec la même indépendance dont ceux des premiers siècles de la monarchie nous ont fourni tant d'exemples. Il consentit à créer l'empêchement de la clandestinité et refusa, malgré les vives instances des ambassadeurs du roi très-chrétien, d'annuler les mariages contractés par les fils de famille sans le consentement de leurs parents. Il fit plus, il anathématisa ceux qui soutiendraient que ces sorte d'unions sont nulles, quoique l'Eglise eût autrefois jugé nécessaire de les invalider [1]. Elle avait constamment détesté les mariages clandestins et ceux des enfants de famille formés contre le vœu de leurs parents; le concile de Trente le déclare expressément, et pourtant il juge à propos d'annuler les premiers, dont l'Eglise avait jusqu'alors reconnu la validité, et refuse, malgré les pressantes et fortes représentations du pouvoir temporel, de dirimer les autres, que pendant plusieurs siècles l'Eglise avait déclarés nuls et sans effet.

Ce n'est pas sans raison que Pallavicini fait observer que les princes séculiers et leurs ambassadeurs présents au concile, quoiqu'ils s'efforçassent d'écarter avec le plus grand soin tout ce qui pouvait blesser le moins du monde leurs droits, ne s'opposèrent point au projet du 12ᵉ canon, et que ce fut le premier des

[1] Saint Basile, *epist. ad Amphil.*, can. 42. — Leo mag., *ad Rustic.*, epist. 24. — Nic. I, *ad Bulg.*, c. 38, etc.

Digitized by Google

légats qui proposa aux évêques de ne pas y ajouter l'anathème. Tant il est vrai que la puissance civile était bien loin de se douter que l'Eglise eût acquis sa juridiction sur le mariage par suite d'une concession de sa part [1].

DELAHAYE,
Juge au tribunal de la Seine.

Orthodoxie Catholique.

EXAMEN
DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ
AD USUM SEMINARIORUM,

Auctore J.-B. BOUVIER, Episcopo cenomanensi,

OCTAVA EDITIO, juxta animadversiones a nonnullis theologis romanis propositas emendata.

Nous recevons d'un de nos plus respectables directeurs de séminaire le travail suivant que nous publions pour servir à perfectionner la nouvelle édition que l'on dit prochaine, d'un livre capital pour l'enseignement, que son respectable auteur avait déjà tant amélioré, et qu'il aurait amélioré encore si la mort n'était venue interrompre ses travaux. A. B.

La mort, qui est la commune destinée des hommes ici-bas, est venue frapper Mgr Bouvier, le vénérable auteur de l'ouvrage dont nous avons transcrit le titre, dans un âge où il pouvait encore espérer de rendre de grands services à l'Eglise qu'il aimait de toutes les forces de son âme. Après une vie pleine de vertus et de mérites, ce prélat, l'un des plus distingués, sans contredit, de l'illustre Eglise de France, a rendu le dernier soupir à Rome, peu après le jour à jamais immortel où le souverain Pontife Pie IX proclamait immaculée la Reine des anges et des hommes. Il avait eu l'insigne honneur d'être l'un des deux évêques français que le Pasteur universel des fidèles avait convoqués pour assister à l'acte le plus grand à tous égards, qui ait été accompli par l'oracle infaillible qui réside au Vatican. Tous ses vénérables collègues dans l'épiscopat, présents dans la ville sainte, l'ont assisté avec un dévouement au-dessus de tout éloge pendant sa longue maladie, et puisqu'il faut enfin mourir, Mgr Bouvier ne pouvait désirer une mort plus belle et plus précieuse.

[1] *De la juridiction de l'Eglise sur le contrat de mariage*, Lyon 1828, p. 170-172

Digitized by Google

Le souverain Pontife a daigné lui donner la dernière bénédiction; et fortifié des divins sacrements de l'Eglise, il a rendu son âme à Dieu en nous laissant à tous un grand exemple. Nous n'entrons pas dans d'autres détails, assez connus du reste de tous nos lecteurs, et nous abordons notre sujet.

I.

Nous prions avant tout instamment nos lecteurs de ne pas se méprendre sur la pensée qui a inspiré l'examen que nous avons entrepris des INSTITUTIONS THÉOLOGIQUES de *Mgr Bouvier*. Ce n'est certes pas une pensée de vaine critique qui nous met la plume à la main; le moment serait mal choisi, en vérité, de venir sur la tombe si récemment fermée au milieu de tant d'hommages, évoquer des souvenirs qui pourraient tendre à obscurcir un nom, cher à l'Eglise, glorieux pour l'épiscopat et précieux pour la science théologique en France. A Dieu ne plaise que nous ayons en un pareil dessein! Nous ne venons faire ici que ce que Mgr Bouvier aurait fait lui-même, si Dieu lui eût permis de vivre plus longtemps et d'exécuter les *derniers desseins* qu'il avait conçus à Rome, sous l'inspiration du bien-aimé pontife Pie IX.

Toutefois, afin de rendre visible aux yeux de tous que telle est bien l'exacte vérité et que nous ne nous sommes point fait illusion à nous-même, nous citerons la lettre que Sa Grandeur écrivit le 4 avril 1854, à MM. les supérieurs des séminaires; voici ses propres paroles :

« Profitant du voyage que j'ai dû faire à Rome, sans doute par » une conduite de la divine Providence... j'ai recueilli des notes » précieuses qui m'ont été remises avec l'assentiment de Sa » Sainteté et avec une parfaite bienveillance.

» A mon retour, mon premier soin a été de préparer une nou» velle édition de ma *Théologie*, de la corriger conformément à » ses observations...

» Malgré l'attention que j'ai apportée à cette révision, des » fautes m'auront IMMANQUABLEMENT échappé. Je ne parle pas ici » des fautes typographiques; mais j'ai surtout en vue les *inexac*» *titudes de doctrine*, les *contradictions*, les *exposés incomplets* et » *les oublis* qui peuvent se rencontrer encore, les sollicitudes de » l'administration d'un vaste diocèse ne m'ayant pas laissé tout » le temps et toute la liberté d'esprit nécessaire pour un travail » aussi pressé et d'aussi longue haleine [1]. »

[1] Voir toute la lettre que nous publions ci-après, p. 266.

Digitized by Google

Mgr Bouvier, on le voit, reconnaît pleinement que malgré tous ses soins, il lui aura *immanquablement* échappé des fautes; surtout des inexactitudes de doctrine, des contradictions, des exposés incomplets et des oublis. Il est du reste sincèrement disposé à faire disparaître tout ce qui serait défectueux, comme il le dit dans la lettre à Sa Sainteté, en envoyant son édition corrigée : *Ex animo sincero paratus sum illud emendare* [1].

Notre examen a donc pour but d'indiquer, bien imparfaitement, sans doute, ce que Mgr Bouvier eût corrigé, afin que les éditeurs ou les héritiers sachent bien que l'ouvrage n'est pas parfait et qu'il faut le soumettre, suivant les intentions de l'illustre défunt, à une correction exacte avant d'en donner une nouvelle édition au public. Nous n'avons nullement ici en vue de relever ce que ces *Institutions théologiques* ont de faible dans la partie dogmatique, soit dans le choix des textes ou la force des arguments; ni ce qu'elles font désirer par l'omission de questions graves ou l'inexactitude des définitions, ni enfin ce qu'elles présentent de répréhensible en ce qu'elles ne précisent pas suffisamment la doctrine, et mêlent le dogme et la morale de manière à engendrer la confusion dans les esprits. Cet examen serait sans doute utile, mais un motif plus important nous fait agir, celui de la pureté de la doctrine, et nous ne voulons pas confondre ce qui regarde l'intérêt de la vérité avec une autre cause, de quelque importance qu'elle soit.

Il faut de toute nécessité, avant de commencer, exposer quelques faits importants qui ont eu lieu. Nous ne serons pas indiscrets en les rapportant, puisqu'ils ont été rendus publics et qu'ils sont connus de tous. Or, bien loin de les exagérer nous prendrons soin de cacher toutes les circonstances qui, moins connues de nos lecteurs, pourraient donner à ce travail une apparence de rigueur qu'il n'a pas dans notre esprit. Nous ne démontrerons pas en cette circonstance, que les erreurs peuvent avoir des suites pratiques immenses, comme le prouvent les révolutions de toute sorte, mais nous ferons observer qu'il est très-facile d'errer avec la plus complète bonne foi. Les erreurs involontaires n'empêchent pas heureusement le salut de notre âme, mais les intérêts de la vérité sont sacrés et nous croyons qu'il est du devoir d'un chacun de travailler à la faire prévaloir et triompher dans les esprits.

[1] Voir *ibid.*



II.

Il y a deux ans environ, Mgr Bouvier allait à Rome offrir à l'illustre et bien-aimé Pontife assis sur la chaire de Saint-Pierre, un hommage de la province ecclésiastique de Tours. La divine Providence avait sans doute ménagé pour lui ce voyage, comme il paraît par les suites qu'il eut. En effet, quelque temps auparavant un prélat français distingué par ses vertus, sa science et ses mérites, avait cru de son devoir de dénoncer aux Eminents cardinaux de la Congrégation romaine de l'Index les *Institutions théologiques* dont Mgr Bouvier était l'auteur. Personne n'ignore que l'Index est un tribunal qui ne juge que les causes que des personnes graves lui dénoncent.

Nous allons citer quelques extraits de ce remarquable rapport que nous avons sous les yeux, afin que les prêtres en grand nombre qui possèdent les volumes des sept éditions de la théologie dont nous parlons, voient, par les expressions textuelles de l'éminent prélat, avec quelle prudence ils doivent désormais les consulter et les étudier.

Nous citons le rapport en latin pour ne pas affaiblir l'autorité des paroles : « *Inter libros qui animadversione et censurâ Ecclesiæ* » *digne habendi sunt, eminere mihi videtur opus contemporaneum* » *cui titulus :* Institutiones theologicæ ad usum seminariorum » auctore J.-B. Bouvier, episcopo cenomanensi, *quod quidem licet* » NULLA DOCTRINÆ, ERUDITIONISVE PRÆSTANTIA POLLEAT, PERICULOSISSIMUM TAMEN EST, UTPOTE ERRORIBUS REFERTISSIMUM. »

Après avoir indiqué les causes, qui, à ses yeux ont empêché pendant un si grand nombre d'années de dénoncer cet ouvrage, le vénérable et savant prélat continue : « *Mihi vero de ratione* » *aliquando episcopalis muneris reddendâ coram Deo cogitanti,* » *eo magis urgere visa est dicti operis denuntiatio quo ejus* » *auctor*... FACILIUS LATIUS ET PERNICIOSIUS VENENUM INFUNDIT. »

Enfin il fait remarquer avec soin : *Non sisti auctorem intra fines opinionum illarum quæ scholarum disputationi permitti solent, aut saltem tolerari, sed... ulterius progredi.* Mais afin, dit-il, qu'on ne pense pas qu'un zèle immodéré et indiscret l'anime, il relève un grand nombre de propositions qui sont dignes de censure et de correction.

IV.

La sacrée congrégation de l'*Index* dut nommer des théologiens consulteurs pour l'examen de cet ouvrage, et lui en faire

Digitized by Google

le rapport. Nous passerons le reste des faits sous silence, ils sont assez connus, et nous disons seulement que Rome fit en cette circonstance ce que dit Benoît XIV dans les règles de l'Index. (Const. *Sollicita*, n. 9.) « Toutes fois s'il s'agit du livre d'un auteur » catholique, d'une réputation intacte et d'un nom illustre, soit » à cause d'autres livres, soit à cause de celui qui est soumis à » l'examen, et qu'il soit nécessaire de le condamner, on ajoutera » la clause *donec corrigatur*..... Et même, que le décret ne soit » pas de suite publié; mais, en ayant suspendu la publication, » qu'on en donne auparavant communication à l'auteur, et qu'on » lui indique ce qu'il faut effacer, changer et corriger. Si l'auteur » ou... fait une édition avec les corrections et les changements » nécessaires, que le décret de condamnation soit supprimé » etc... nous n'ajouterons pas autre chose. »

Il n'est peut-être pas sans intérêt de faire remarquer en passant que le Saint-Siége ne demande en aucune circonstance la correction d'un ouvrage qui contient seulement des opinions laissées à la libre discussion des écoles ou même simplement tolérées; d'où il est facile de conclure que Mgr Bouvier était allé au delà des limites permises et disons le mot, avait enseigné formellement l'erreur en plusieurs points. Mais hâtons-nous d'ajouter, à la gloire de l'illustre défunt, qu'après avoir été éclairé, il n'a pas hésité un instant à retirer les exemplaires qui étaient encore chez l'éditeur, comme il le dit lui-même pour satisfaire à sa conscience, quoiqu'on ne lui eût rien imposé à cet égard. « *Pio itinere meo feliciter absoluto, curavi ut quæ adhuc* » *extabant, apud bibliopolas, Institutionum mearum Theologica-* » *rum exemplaria*, NON AMPLIUS VENDERENTUR. (*Ibid.*) »

Les prêtres dans le ministère, qui possèdent les premières éditions, n'oublieront pas qu'un grand nombre de propositions ont été radicalement modifiées par l'auteur, et feront bien de ne pas lire à l'avenir, sans précaution, un livre qui a subi des changements importants pour des inexactitudes de doctrine. Il ne serait peut-être pas inutile de faire un relevé exact de tout ce qui a été modifié par Mgr Bouvier, sur les notes qui lui ont été remises par les plus célèbres théologiens romains, avec l'assentiment de Sa Sainteté. On pourrait y ajouter tout ce qui a échappé à la première révision. Nous avons pensé à ce travail, mais, peut-être d'autres nous devanceront.

Digitized by Google

V.

C'est pour nous un devoir de conscience, envers la mémoire du vénérable défunt, de mettre en pleine évidence sa complète bonne foi au sujet des doctrines de son livre. Deux faits, dont nous pouvons garantir la certitude, le prouveront abondamment. Dans un dîner officiel, Mgr l'évêque du Mans ne craignit pas de dire hautement : « Mon désir est d'enseigner la vraie et » pure doctrine ; qu'on veuille bien me signaler les restes d'er- » reurs qui sont dans mes écrits, et je promets de ne pas les » laisser subsister plus longtemps. » Un jour, il avoua à un honorable professeur de théologie qu'il avait pensé qu'on ne pouvait pas consulter les théologiens étrangers, et que c'était depuis peu qu'il était revenu de son erreur à ce sujet. Là se trouve, selon nous, la véritable cause de la bonne foi de Mgr Bouvier, pour les erreurs où il s'est laissé aller. Il n'a consulté que nos théologiens français, dont un grand nombre est à l'index : *Juenin* est à l'index, *Louis Habert* à l'index, *La théologie de Lyon* à l'index, *Bailly* à l'index, et tant d'autres où il a puisé une partie de leur venin malgré le désir de s'en préserver.

Oh ! quel beau jour que celui où l'on voudra bien avouer que les sources de la théologie en France ont été, pendant trois siècles, plus ou moins empoisonnées, comme J. de Maistre l'a dit de l'histoire. Si les Français avec leur admirable bon sens et leur zèle, reviennent étudier aux sources pures, et s'éprennent d'amour pour la vérité, l'Eglise de Dieu tressaillira d'allégresse, parce que la France ramènera les nations qu'elle avait contribué à jeter dans l'erreur. Nous espérons voir cet heureux jour.

Notre examen ne portera ici que sur la 8e *édition*, corrigée sur les remarques des théologiens romains par Mgr Bouvier, et nous allons montrer qu'il a échappé à l'auteur dans son rapide travail, des *inexactitudes de doctrine*, des *contradictions*, des exposés *incomplets et des oublis*, ajoutons enfin des incohérences inexplicables. Les bornes d'un article de revue ne nous permettront pas de relever tout ce que nous avons vu dans le cours des six volumes, les lecteurs voudront bien ne voir ici qu'un essai pour appeler l'attention des esprits. Nous parcourrons successivement les volumes afin de prouver que l'erreur est disséminée dans tout l'ensemble de l'ouvrage ; la chose se comprend d'autant plus que les erreurs

Digitized by Google

se rattachent à tout un système qui a plus d'une affinité intime et secrète avec la grande hérésie qu'on a appelée à juste titre *la plus subtile que le diable ait tissue.*

VI.

Tome I, *page 4.* — Il s'agit de l'autorité du souverain Pontife lorsqu'il enseigne *ex officio* l'Eglise entière, ligne 23 : *Cum verò sit infallibilis... ut plurimi optimis rationibus defendunt, et licet judicium ejus non esset irreformabile, ut* NONNULLI *arbitrantur.* Il était nécessaire d'ajouter *an meritò vel immeritò,* afin qu'on vît ce qu'il fallait penser de l'opinion de ces *quelques-uns.* D'après Benoît XIV (Constit. *Sollicita,* § 21), l'auteur ne pouvait pas rapporter ce sentiment, *quin ei notam afficeret.* Cette omission grave laisse croire aux élèves qu'on peut en toute liberté *et tutâ conscientiâ* écrire, ou enseigner dans ce sens, ce qui est faux, car en le faisant on court le danger évident d'être mis à l'index, parce que ce sentiment est dénué de fondement et de toute probabilité (voy. Bell). — Il continue : « *Certum est decreta ejus supremam habere auctoritatem, et omnes obligare.* » Il fallait dire si ces décrets obligent *in foro interno* ou *in foro externo* seulement, comme l'auteur l'enseignait dans ses précédentes éditions; cette omission surtout dans de semblables circonstances est grave, parce qu'elle laisse incertaine la doctrine si on est obligé de se soumettre intérieurement ou extérieurement seulement. Le sentiment de la dernière édition a été dénoncé à l'Index comme favorisant le silence respectueux des Jansénistes.

P. 351. — *Eos qui habent facultatem de fide judicandi, infallibilitatis fieri* REALITER *participes, negat.* Donc le Pontife Romain qui jouit du privilége d'être juge de la foi, n'est pas *réellement* infaillible. Il fallait évidemment subdistinguer ce dernier membre de la distinction, puisque l'auteur des Institutions théologiques enseigne lui-même que le sentiment qui soutient l'infaillibilité du souverain Pontife est *préférable, esse meliorem.* Il s'ensuit qu'il contredit ici ce qui est dit ailleurs et dans le même alinéa.

P. 360. — *Certum est minorem numerum episcoporum inter quos non est Romanus Pontifex, cæteris contradicentibus, sententiam infallibilem proferre non posse ; nam* INFALLIBILITAS CORPORI EPISCOPORUM PROMISSA EST. Ces dernières paroles, savoir l'infaillibilité a été promise au corps des évêques, sont fausses ; car on ne voit nulle part ni dans l'Écriture, ni dans la tradition, que les *évêques*

Digitized by Google

séparés de leur Chef, soient infaillibles, ou plutôt que l'infaillibilité leur ait été promise, pour me servir des paroles mêmes de l'auteur.

P. 360. — *Nullum est dubium quin Christus efficere potuerit ut sola pluralitas sufficiat; sed, cum nihil circa hoc punctum expressè dixerit, ad constantem Ecclesiæ praxim recurrendum est.* L'auteur suppose et enseigne ici qu'il n'a pas été dit *expressément* par le Christ à Pierre : *Pasce agnos meos, pasce oves meas,—quodcumque solveris,—confirma fratres tuos,* — ou bien que par ces paroles du Christ en la personne de Pierre, il n'a pas été accordé aux Pontifes romains *plenam potestatem universalem Ecclesiam pascendi, regendi et gubernandi ;* dès lors, de définir la vraie foi soit avec la majorité, soit avec la minorité des évêques. Or, l'une et l'autre supposition est fausse; la première comme opposée à l'Écriture sainte, et la seconde à la définition du concile de Florence. Ainsi les paroles *Christus circa hoc punctum nihil expressè dixit,* sont fausses, erronées, tendant à l'hérésie. Elles tendent à nier la définition du concile de Florence, ce qui ne pourrait pas facilement être purgé de la note d'hérésie.

P. 368.—*Quoties dogma aliquod à romano Pontifice definitum (quod,* JUXTA MELIOREM SENTENTIAM, *semper est infallibile (sic), quin accedat expressus vel tacitus episcoporum consensus).* Ainsi le sentiment qui nie l'infaillibité du souverain Pontife est une opinion libre qui peut être suivie sans avoir rien à craindre; quoique moins bon que le sentiment contraire. Qui, en effet, est tenu au meilleur? Enfin, que faut-il entendre par sentiment préférable? L'auteur ne l'explique pas et le mot *melior* n'est dans aucun cas une note théologique; l'auteur lui-même ne l'indique pas au *traité de la foi.*

P. 384. — *Dum concilium nondum* RECEPTUM EST *ut generale,* NON POTEST *esse regula fidei catholicæ....* Ainsi, le concile de Trente étant terminé, confirmé par le Saint-Siége apostolique et publié, chacun pouvait licitement en attaquer les définitions jusqu'à ce qu'on fût certain de sa réception générale dans le monde, puisque ces définitions n'étaient pas encore règle de foi catholique. Cette doctrine favorise le schisme et l'hérésie; et en tant qu'elle suppose que les définitions d'un concile œcuménique confirmé par le Saint-Siége, peuvent être encore jugées et ne pas être acceptées, elle est erronée.

Nous n'avons examiné que six passages des *Institutions théologiques* et nous avons trouvé qu'il y avait encore dans l'édition

Digitized by Google

corrigée des *inexactitudes de doctrine*, des *contradictions*, des *oublis*, enfin une telle obscurité et ambiguïté qu'il est bien difficile de voir quelle est la doctrine de l'auteur. Mais si on veut considérer la manière dont la théologie est enseignée en France, c'est-à-dire que le livre adopté est appris en quelque sorte par cœur, qu'il sert de base à l'enseignement du professeur, il est facile de voir l'importance et la nécessité qu'il y a de donner une édition sévèrement corrigée de toutes les taches signalées, aussi bien que de celles que nous sommes contraints de passer sous silence.

D'un autre côté, les preuves du sentiment indiqué comme *meilleur*, sont à peine indiquées, ce qui est un défaut évidemment dans un ouvrage élémentaire destiné à former les élèves. Il ne sera pas inutile dès lors de combler cette lacune, afin d'avoir un ouvrage classique aussi parfait qu'on est en droit de l'attendre.

P. 388. — *Ipsi abbâtes convocari possunt* (*nempe in concilium provinciale*); *non autem* HABENT JUS *ad convocationem*. L'auteur fait cette assertion, mais sans preuve comme il fait pour plusieurs choses; or c'est le contraire qui est vrai; d'après le *droit*, les abbés des monastères doivent être convoqués, quoiqu'ils n'aient pas la juridiction quasi épiscopale avec un territoire.

P. 433. — *Notandum est 1° sententiam Joannis de Turrecremata communissimè à theologis et ab ipso Bellarmino rejici; illam ergo statim sejungimus.* Quoique le sentiment de Jean de Turrecremata soit rejeté par les théologiens *communissimè* d'après l'auteur, il ne faut pas le rejeter gratis, car il est soutenu par quelques théologiens de valeur et n'est pas dénué de probabilité.

P. 456. — *Pontifices maximi hâc potestate* (*nempe in temporalia regum*) *utentes, errare potuerunt allegando motiva, dicendo v. g. se illam* HABERE JURE DIVINO. Puisque plusieurs souverains Pontifes et des conciles œcuméniques ont embrassé clairement ce sentiment en diverses circonstances, appeler erronée cette doctrine n'est pas sans quelque témérité, *temeritate non caret*, dit le rapport à la sacrée Congrégation de l'Index.

Il y a ensuite, *pag.* 458, 59, bien des choses à relever, mais nous serions entraînés loin, si nous voulions rétablir la vérité sur ces passages au point de vue doctrinal et historique.

P. 460. — Dans la question de l'infaillibilité du Pontife romain qu'il traite ici, et dans tous les points qui s'y rattachent, Mgr Bouvier suppose et enseigne que cette doctrine est libre et

Digitized by Google

qu'on peut l'admettre ou la rejeter sans encourir de censure. On admet, à la vérité, que le Saint-Siége a réprouvé cette doctrine, *sed nullâ notâ confixisse*; mais les théologiens soutiennent qu'elle est digne de censure et peut être notée, et enfin que ceux qui la contredisent ne sont excusés du péché *que par leur bonne foi*. Cette erreur du Gallicanisme persiste et dure principalement, parce qu'on répand chez les jeunes clercs du séminaire *ce mensonge*, savoir, que de l'aveu des ultramontains, le sentiment des gallicans est entièrement livré à la dispute des écoles. L'auteur soutenait *explicitement* cette doctrine dans les précédentes éditions de ses *Institutions théologiques*. Il le fait aussi dans cette dernière encore, mais d'une manière moins explicite, car il dit entre autres choses : *sententia quæ tenet pro infallibilitate (romani pontificis) multò meliùs est probata*. Donc la contradiction est aussi prouvée et peut être suivie, quoique moins prouvée, car il dit que ceux qui défendent ce sentiment avec l'*illustrissime* Bossuet nient la valeur des arguments opposés; or sans doute, avec quelque raison. Ainsi parle le rapport à la Sainte-Congrégation de l'Index, et nous prions les professeurs de théologie de réfléchir à ces paroles.

P. 462. — A la fin de la question de l'infaillibité du Pontife romain, l'auteur ajoute que ce sentiment n'ayant pas été défini, n'est pas de foi, et qu'on ne peut pas qualifier de la note d'hérétique le sentiment contraire. Personne, à notre connaissance, n'a qualifié d'hérétique la doctrine gallicane sur ce point; mais, à la vérité, d'erronée, et même de *proxima hæresis*, comme dit Bellarmin, et d'un grand nombre d'autres notes. Si on ne croyait que ce qui est de foi, il y aurait bien peu de vérités à croire. Puisque l'auteur jugeait utile d'instruire les élèves sur ce point, il n'était pas sans importance d'ajouter le reste, afin de ne pas exposer ceux qui écriraient plus tard à se faire mettre à l'Index.

Un auteur peut être mis à l'Index pour des propositions erronées, *proximæ hæresis*, et qui méritent les autres notes dont on qualifie le sentiment qui nie l'infaillibité du Pontife romain.

P. 464. — OMNES *conveniunt 1° concilium legitimam habere potestatem examinandi Pontificem de apertâ hæresi rationabiliter suspectum*. Nous allons rapporter en opposition à ces paroles et à quelques autres qui ont le même sens, la doctrine des théologiens et des canonistes (Voy. *Hist. juris canonici pub. et pr.* auct. M. tom. p. 261). Il dit, pour ce qui est de l'hérésie, « c'est » une question entre les théologiens et les canonistes, si le sou-

Digitized by Google

» verain Pontife, même comme docteur privé, peut tomber dans » l'hérésie proprement dite, c'est-à-dire, adhérer *scienter et* » *obstinatè* à une erreur déjà condamnée. Pighius (*De ecc. hier.*) » le nie; en outre Bell. (*De rom. pont.*, liv. IV, c. VI,) incline vers » ce sentiment. Enfin Suarez l'appelle *magis piam et* PROBABI- » LIOREM. » L'expérience donne une nouvelle force à ce sentiment; enfin on a répondu, à Rome, à M. Bouix, que ce cas était *historicè chimericum*. Il y a, dans toute cette page et la suivante, une obscurité qui doit jeter la confusion dans les esprits et tout cela pour éviter de dire clairement que le Pape est au-dessus du concile.

« Nous omettons, dit-il (*pag.* 461), d'autres questions qui » regardent les définitions *ex cathedrâ*, parce qu'elles ne sont » d'*aucune utilité*. » Il nous semble que le contraire est vrai. Et c'est en effet ce que vient de prouver la proclamation *ex cathedrâ* que vient de faire Pie IX, du dogme de l'Immaculée Conception. Est-ce que ce n'est pas un article de foi? Est-ce que les fidèles ont attendu la publication de la bulle par les évêques et les gouvernements, pour se croire obligés de croire? Qu'on réfléchisse bien à tout ce qui a eu lieu en cette solennelle circonstance.

P. 467. — Mgr Bouvier traite de la déclaration gallicane de l'année 1682, et il affirme, avec Son Eminence le cardinal de Bausset, que jamais on n'avait vu, en France, une assemblée d'évêques *plus recommandables par les vertus et la science;* en retour, il accuse Innocent XI, en disant qu'il était un homme d'un caractère inflexible et très-opiniâtre dans ses desseins. Il dit aussi que Bossuet a préservé les droits *essentiels* du Saint-Siége. — Il est facile de voir ce qu'il faut penser de cet exposé, et combien ces paroles sont éloignées de la vérité.

P. 472.— *Sedulò distinguendum est inter Declarationem et doctrinam in eâ expressam. Hæc quippe doctrina ante Declarationem liberè defendebatur in scholis nostris, et eo tempore variis de causis magis invalueral. Ergo, sublatâ Declaratione, liceret adhuc eam tenere ac defendere cum debitâ sobrietate.* Sans doute il faut distinguer, puisque la déclaration est condamnée par la bulle *Auctorem fidei*, comme téméraire, scandaleuse, souverainement injurieuse aux droits du Saint-Siége, etc. Mais l'opinion gallicane peut-elle être soutenue? Suivant l'enseignement de l'auteur, rapportant les paroles de Bossuet : *Manet* INCONCUSSA *et censuræ omninò expers prisca illa sententia Parisiensium;* ce qui est faux.

Digitized by Google

Afin d'ouvrir les yeux à ceux qui sont de bonne foi, nous rapporterons ici ce qui eut lieu lorsque la déclaration fut condamnée par la bulle *Auctorem fidei*. Pie VI demanda aux théologiens si on pouvait *condamner la doctrine;* tous répondirent *oui*. Etait-il opportun de le faire? Les avis furent divisés, et on rédigea la bulle de manière à ne frapper que *l'adoption des actes*. Il suit de ce fait deux conséquences : que la doctrine est digne de censure, qu'elle pourra en être frappée d'un moment à l'autre lorsque le moment opportun sera venu ; mais on ne prendra pas l'avis des parties intéressées à dire non : *Qui habet aures audiendi, audiat.*

P. 473. — Quamvis constitutio Alexandri VIII, quæ dictam declarationem rescidit et annulavit, non fuerit publicata juxta formas in Galliâ consuetas (parce que le roi et les évêques ne voulaient pas). L'auteur laisse entendre que cette constitution n'eut pas force de loi, il avoue seulement qu'elle n'est de légère importance. La proposition ci-dessus, *juxta formas in Galliâ consuetas*, renferme un sens schismatique. Il n'est pas inutile de faire observer qu'on a supprimé bien des choses qui se trouvent dans les précédentes éditions; mais pourquoi ne pas dire la vérité sur ce point?

P. 475. — Ex dictis sequitur..... Episcopos summo Pontifici junctos esse jure divino omnium controversiarum circa fidem, mores et disciplinam judices, et infallibilitate gaudere. Donc le Siége Apostolique ne peut terminer les controverses sur la foi, les mœurs et la discipline, sinon avec les évêques, c'est-à-dire au moins avec la majorité des évêques. Ainsi le pouvoir réel *pascendi, regendi, gubernandi, confirmandi et docendi* l'Église, n'a pas été accordé aux pontifes romains, mais au plus grand nombre des évêques. Dès lors il est faux que l'Église soit une monarchie, elle est une aristocratie. Cette doctrine, qui est celle de Febronius et Eybel, a été condamnée, et elle sent le schisme et même manifestement l'hérésie.

VII.

Tome II, p. 43. — L'auteur qualifie de la note d'erroné le sentiment de ceux qui nient qu'il y ait plusieurs sens littéraux dans le même passage de la sainte Écriture, et il suppose que les protestants seuls professent cette doctrine. Voici ses paroles : *Protestantes varios profitentur* ERRORES*, circa diversos Scripturæ*

sensus, *et* IN PRIMIS *nunquam* PLURES *dari sensus litterales in eodem loco*. Cependant, un grand nombre de célèbres théologiens et d'exégètes soutiennent la même doctrine (Voy. Glaire, *Int. hist. et crit.*). Les raisons qu'il apporte ne paraissent pas dénuées de force. Mgr Gousset dit (*Th. Mor.*) : « Mais n'y a-t-il pas » dans l'Ecriture sainte quelques passages qui soient suscep» tibles d'un double sens littéral? Plusieurs auteurs le pensent, » mais leur sentiment n'est pas suffisamment prouvé. » On pourrait citer d'autres auteurs. L'auteur induit donc en erreur lorsqu'il donne une opinion controversée comme certaine, et bien plus comme une erreur des protestants. Cette assertion est donc téméraire et injurieuse.

Il y a bien des choses à relever dans ce volume (p. 68, 69, 84), mais nous avons hâte de passer outre, parce qu'elles se rattachent à ce qui a été dit dans le traité de l'Eglise.

P. 98. — La définition du mot *persona* est peu exacte et incomplète, en outre il y a dans ce traité des définitions nécessaires à l'intelligence du mystère de la sainte Trinité qui manquent complétement.

P. 153.—*Humanitas in Christo suam amittere non debuit* SUBSTANTIAM. Nous supposons qu'il y a là une faute typographique, car il n'y a aucune raison de dire que l'humanité en Jésus-Christ n'a pas dû perdre sa substance; sans doute au lieu de ce mot *substantia* on voulait mettre *subsistentia*.

P. 198.—*Immunitas à necessitate in bono estne absolutè requisita ad veram libertatem? Non liquet.* En d'autres endroits, l'auteur s'unit à ceux qui veulent que le Christ, en subissant la mort, ait été libre *à coactione*, mais non *à necessitate*. Il y a, ce nous semble, une grande difficulté de concilier cette doctrine avec l'opposée, celle qui a été condamnée comme hérétique dans Jansenius : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione.*

VIII.

Tome III, *p.* 390. — *Quidam dicunt solum* AMOREM SPEI SUFFICERE CUM ATTRITIONE *ad obtinendam justificationem in sacramento pœnitentiæ.* Alexander VII *strictè prohibuerat, anno* 1667, *ne hæc opinio, quæ tunc* SAT COMMUNIS *erat, aliquâ afficeretur notâ.*

Alexandre VII, l'an 1667, défendit, sous peine d'excommunication, *latæ sententiæ*, réservée au souverain Pontife : « que per» sonne n'ait la hardiesse de taxer d'une censure théologique, ou

Digitized by Google

» bien d'une note injurieuse ou offensante l'une ou l'autre opi-
» nion : soit celle qui nie la nécessité d'un *amour de Dieu quelconque* (*aliqualis dilectionis Dei*), ou dans l'attrition conçue par la » crainte de l'enfer, qui paraît en ce moment plus commune » parmi les théologiens scholastiques; soit celle qui affirme la » nécessité du susdit amour. » Le lecteur peut voir qu'il y a une évidente contradiction entre les paroles du souverain Pontife et celle de Mgr l'évêque du Mans.

P. 390. — L'auteur continue à la même page : *Alii verò nunc communiùs requirunt amorem benevolentiæ seu initialem, quo Deus* INCIPIATUR DILIGI PROPTER SE ET SUPER OMNIA.

Ainsi, d'après les paroles de l'auteur, les théologiens demandent communément pour la justification dans le sacrement de pénitence, la contrition parfaite au moins *in infimo gradu*, car l'amour de bienveillance exigé tel que l'auteur l'entend et l'explique en propres termes, n'est rien autre que la contrition parfaite *in infimo gradu*.

Or, bien loin que cette doctrine soit commune, elle n'est soutenue que par un très-petit nombre d'auteurs, et leur sentiment *n'est nullement probable*, puisqu'il est rejeté par les théologiens et par l'auteur lui-même, quelques pages plus haut de son édition corrigée, où il admet (p. 379) que la contrition parfaite réconcilie toujours l'homme avec Dieu, avant de recevoir réellement le sacrement, quoiqu'elle soit *in infimo gradu*. Il y a là, une obscurité et une confusion qui rendent impossible aux élèves de bien comprendre cette délicate matière.

P. 390.—*Sola attritio, sive ex consideratione turpitudinis peccati, sive ex metu gehennæ concepta, ad justificationem in sacramento pœnitentiæ obtinendam* NON SUFFICIT, *nisi aliquem contineat amorem Dei, sive spei, sive benevolentiæ.*

Que les lecteurs veuillent bien prêter ici leur attention et se souvenir des paroles du pape Alexandre VII, elles leur feront comprendre que Mgr l'évêque du Mans n'est pas exact dans la doctrine. En effet, ou cet amour de Dieu, *sive spei, sive benevolentiæ*, naît de la charité prédominante ou non. — Dans le premier cas, cet amour n'est pas requis. Dans le second, il est plus que suffisant. Puisque cet amour dans le sens que l'auteur l'entend, comprend la charité parfaite au moins *in infimo gradu*, et s'il ne la comprend pas il faut remarquer que les théologiens admettent plus communément que l'attrition ne peut pas exister sans un amour de Dieu quelconque. Il n'est pas possible, disent-ils, de concevoir un homme si borné qui n'aime pas d'un certain

Digitized by Google

amour au moins *inchoativo* celui dont il espère le plus grand des bienfaits, tel que la vie éternelle.

Sans doute des corrections importantes ont été faites dans cette édition pour tout ce qui a rapport à la contrition, surtout à la contrition parfaite, mais il règne encore une grande obscurité dans les définitions. Nous ferons remarquer surtout combien les objections sont pleines d'incohérences et ont besoin d'une sévère révision. On a quelquefois changé la doctrine des propositions, mais les preuves ont été laissées presque comme auparavant avec leurs objections, ce qui offre d'étranges lacunes et sollicite l'attention des éditeurs.

P. 411. — *Qui voluntariè in causâ est cur sacramentum sibi differatur, contra præceptum Ecclesiæ mortaliter peccavit, et nisi studeat pro viribus ad illud se præparare,* ITERUM ATQUE ITERUM PECCABIT.

Telle est la manière de procéder de Mgr du Mans. Il affirme d'une manière absolue et itérative pour mieux convaincre les esprits des jeunes étudiants et leur faire adopter un sentiment sévère, et il ne dit pas un mot du sentiment opposé, comme s'il n'y avait sur ce point aucune controverse, tandis qu'il y a un grand nombre de théologiens, même du premier rang, qui tiennent l'opinion contraire.

P. 412. — *Quid intelligendum sit per proprium sacerdotem de quo loquitur conc. Lateranense.*

L'auteur répond que c'est le souverain Pontife dans l'Eglise, l'évêque dans son diocèse, le curé dans sa paroisse. Et il ajoute : le fidèle qui veut faire sa confession pascale, doit obtenir la *permission du curé ou de l'évêque,* à moins que etc... Or, à Rome où l'on doit bien savoir ce qui a été prescrit dans le concile de Latran, on entend le mot *proprium* comme *approbatum,* et dès lors les fidèles sont pleinement libres de se confesser à tout prêtre approuvé.

IX.

Tome IV, *p.* 59. — L'auteur enseigne que les évêques, en France, peuvent indistinctement ordonner, sans titre et sans dispense apostolique, les clercs. Cette doctrine est fausse et subversive du droit canon reçu en tous lieux.

P. 73. — *In tali opinionum conflictu non probaremus clericum qui, propriâ auctoritate, ritum diœcesanum relinqueret, et Romanum adoptaret, licet nobis videretur satisfacere.* Mgr Bouvier de nouveau révoque en doute la question de l'usage du bréviaire romain. Il assure même que l'évêque doit être plutôt loué que condamné

Digitized by Google

de refuser la faculté de réciter en particulier le bréviaire romain. Il faut donc louer l'évêque de sa désobéissance au souverain Pontife.

Ici, comme ailleurs, se montre une incertitude de doctrine, une confusion qui laisse les jeunes clercs dans le doute sur ce qui est vrai, légitime, plus prudent et plus parfait. La raison est qu'on craint que les prêtres n'aiment mieux suivre la vérité que se prévaloir de vaines libertés qui de l'aveu de tous ne sont que des servitudes. L'obéissance à la loi est toujours préférable à celle qu'il faut accorder à l'arbitraire.

P. 141. — L'auteur enseigne que la collation des canonicats appartient à l'évêque seul d'après la coutume *in pluribus Ecclesiis.* Il n'eût pas été inutile d'ajouter que d'après le droit commun la collation appartient simultanément à l'évêque et au chapitre (voir une brochure sur les chapitres et M. Bouix, *Inst. can.*), et que les coutumes ont besoin pour être légitimes du consentement du supérieur.

P. 163. — D'après l'auteur, il en est qui pensent, et sans doute lui aussi, qu'en France la discipline du concile de Trente d'instituer des concours pour la collation des paroisses, n'est pas en vigueur. Il aurait été bon d'ajouter qu'il serait bon de revenir au droit commun ou de s'entendre avec le souverain Pontife pour légitimer la coutume contraire.

P. 188.—*Qui de hujusmodi prælatis plura scire cupierit, consulat Van Espen.* Il y a là un oubli grave, car Van Espen étant à l'index, il n'est nullement permis de le lire et de le consulter, à moins d'une permission qui, certainement, n'est jamais accordée aux élèves des séminaires. Comment Mgr Bouvier a-t-il écrit de pareilles choses ? on ne le comprend que par l'incohérence de son livre, qui dans un endroit est en contradiction avec l'autre.

P. 220. — L'auteur en ce lieu et en plusieurs autres, ne craint pas de décorer du nom de *saint,* Clément d'Alexandrie, quoique Benoît XIV, dans sa bulle du 1er juin 1748, ayant mûrement examiné la cause, ait défendu d'insérer son nom dans le martyrologe romain et que, dès lors, il ne soit plus permis de lui donner le nom de *saint.*

P. 321. — *Summus Pontifex cum sit caput totius Ecclesiæ et universalem habeat jurisdictionem à cunctis legibus ecclesiasticis* JUSTA DE CAUSA *dispensare potest, id omnes fatentur.* Mais si un juste motif n'existe pas, il ne peut pas dispenser validement, l'auteur le laisse supposer. Néanmoins, les théologiens et les canonistes qui enseignent la saine doctrine tiennent ce sentiment. Ces pa-

Digitized by Google

roles *justâ de causâ*, entendues dans le sens que le souverain Pontife ne peut pas dispenser *validement* sans un motif suffisant, placées avec celles-ci, *id omnes fatentur*, tendent à induire en erreur, sont captieuses, blessent les droits du Siége Apostolique et sont injurieuses pour les docteurs qui soutiennent qu'un juste motif n'est pas requis. Il y a dans ce *traité du mariage* bien des choses qui s'éloignent plus ou moins de la doctrine exprimée dans les actes officiels du Saint-Siége; mais nous serions entraînés loin si nous voulions les relever. Nous signalons à l'attention des lecteurs ce qui est dit sur la séparation du contrat et du sacrement, qu'on pourra comparer avec la lettre de Pie IX au roi de Sardaigne.

P. 484.— Dans le paragraphe II de ses *Institutions théologiques*, l'auteur, sans faire mention d'aucune controverse, enseigne que l'effet qui suit d'une cause illicite, est péché s'il a pu seulement et dû être prévu; néanmoins de graves théologiens tiennent le contraire.

P. 577.— *Verumtamen Galli aliique multi volunt leges pontificias Romæ promulgatas non obligare, nisi promulgatæ fuerint in diœcesibus per episcopos, vel usu receptæ sint.*

Le sentiment que Mgr du Mans donne sans le noter est certainement peu probable et sans fondement. A cet égard, il est bon de lire les *Institutions canoniques* du cardinal Soglia. Si l'acceptation des évêques est requise, le pouvoir de la primauté est nul et comme on dit *meri directorii*, ce qui nous amène à l'erreur de Richer.

P. 578. — *Certum est tamen mentem sanctæ Sedis non fuisse omnes consuetudines diœcesibus Galliæ proprias penitùs destruere.* Il est certain au contraire, que les coutumes propres aux diocèses de France ont besoin de la sanction du Saint-Siége; le silence de la cour romaine n'est pas un motif suffisant pour tenir ces coutumes pour approuvées; enfin par la bulle *Qui Christi Domini*, les Eglises de France ont été éteintes avec leurs droits et priviléges.

P. 591. — *Requireretur insuper in Galliâ ut illæ declarationes publicarentur tanquam obligantes, quod nunquam fit : ergo nunquam vim legis habent, sed tantum citantur ut motiva judiciorum præbentes.* Ainsi sans aucune permission, les livres défendus par *la congrégation de l'Index* peuvent être lus en France, si les évêques ne le défendent pas. Cette conclusion qui est déduite du principe établi, ne serait certainement pas admise par l'auteur. Il faut donc effacer le principe. Cette doctrine serait injurieuse aux évêques

Digitized by Google

de France qui admettent les décrets des congrégations, en particulier ceux de l'Index.

X.

Tome V. p. 115. — *An autem hæc reservatio obtineat etiam apud nos? Expresse affirmat idem Pontifex*, c. V.; *verum* GALLICANARUM CONSUETUDINUM ASSERTORES TENENT *episcopos in Galliâ à crimine hæresis sive occultæ, sive publicæ per se, vel per vicarios suos, vel per quoslibet sacerdotes à se delegatos absolvere posse, ratum habentes neque concilium Tridentinum, hâc in parte, neque bullam* in cœnâ Domini, *apud nos fuisse recepta, ac consequenter* VETEREM DISCIPLINAM PERMANSISSE.

Mgr l'évêque du Mans ne craint pas de donner le sentiment de ceux qui soutiennent les coutumes gallicanes, comme une opinion, et dès lors, comme un sentiment libre qu'il est permis à chacun de suivre et d'embrasser, *totâ conscientiâ ;* il ajoute en effet à la même page *juxta expositam Gallorum* OPINIONEM. Il suit donc, qu'en vertu des coutumes et des libertés gallicanes, les évêques peuvent absoudre par eux, ou par leurs vicaires généraux ; ou par les prêtres délégués par eux du crime d'hérésie, soit publique, soit occulte. Ainsi l'auteur est obligé de reconnaître que la bulle *In cœnâ Domini*, n'a aucune force au moins dans le for intérieur. Par cette bulle, il est dérogé à la faculté accordée aux évêques par le concile de Trente (Sess. 24, ch. VI, *de Ref.*), c'est-à-dire d'absoudre dans le cas mentionné, soit du péché, soit de la censure, de telle sorte qu'il ne soit plus permis désormais aux évêques *prætextu facultatum quarumcumque*, ce sont les termes de la bulle, d'absoudre dans le for intérieur de l'hérésie occulte. Si le sentiment des gallicans est admis purement et simplement comme opinion, les paroles de Benoît XIV, qui affirme *expressément* que cette réservation existe même en France, ne signifient rien. De plus, les intentions des souverains Pontifes manifestées fréquemment, en diverses circonstances, et ouvertement peuvent aussi être tenues pour rien.

« L'évêque peut-il absoudre l'hérésie occulte? C'est la question que proposait en 1598 le pape Clément VIII à François de Sales, dans l'examen de sa promotion à l'épiscopat, » Oui, répondit François, après qu'il eut énuméré les preuves qui » l'avaient déterminé à embrasser et soutenir un tel sentiment. » Le Pape lui dit : O mon fils, la *question dépend* UNIQUEMENT *de* » *notre volonté*, et il n'est, ni dans notre pensée, ni dans notre » intention que les évêques aient ce pouvoir. — Très-saint Père

» reprit François, en faisant une profonde inclination, puisque » Votre Sainteté le pense ainsi, j'abandonne mon sentiment, » et j'embrasse le sien [1]. »

Il nous semble que les esprit impartiaux et qui cherchent la vérité, seront satisfaits. Disons, du reste, que dans la pratique, le plus grand nombre des évêques se conforme à cette doctrine, comme à celle que nous allons exposer sur l'Index. Pendant notre séjour à Rome, le Souverain-Pontife voulut remettre lui-même à Mgr G., évêque de V., la permission de lire les livres défendus par l'Index, pour lui témoigner sa joie et ses intentions à ce sujet. A cet égard donc, comme dans le cas précédent, la pensée et les intentions du Souverain-Pontife sont connues, et, comme François, les évêques abandonneront aussi leur sentiment pour suivre celui du Pape. Nous croyons savoir qu'un grand nombre l'ont fait, du reste.

P. 122. — Alii tenent hujusmodi librorum prohibitiones non obligare in Galliâ, nisi hæresis in hisce libris doceatur vel defendatur ex professo.

Ainsi, d'après l'auteur, le sentiment de ceux qui tiennent que la loi de l'Index des livres défendus n'oblige pas en France est *probable*, et, en effet, il donne le sentiment opposé, seulement comme *plus commun* et *plus sûr* dans la pratique. Cependant la loi de l'Index des livres condamnés, oblige même en France. Des preuves innombrables le confirment, mais, nous ne citerons que des documents irréfutables et récents : Ce sont le concile provincial d'Avignon, de 1849, c. IV, le concile de Toulouse, 1850, tit. II, c. 2, n° 52, les conciles de Bordeaux et d'Auch, 1850, qui contiennent tous des actes en faveur de l'Index. Enfin, l'éminent cardinal Gousset parle ainsi dans un célèbre opuscule qui a pour titre : *Observations sur un mémoire adressé à l'épiscopat français* p. 27. « Quelle qu'ait été l'ancienne » jurisprudence canonique plus ou moins suivie dans l'Eglise gal» licane, relativement aux décrets de la sacrée congrégation de » l'Index, on doit regarder ces décrets comme obligatoires. On ne » peut invoquer aucun usage, aucune coutume qui nous affran» chisse de cette obligation. On ne prescrit pas contre *les prérogati» ves du Saint-Siége*, ni contre ceux des actes dont le Pape ne peut » se dispenser. Tels sont ceux par lesquels il est obligé comme

[1] *Vie de saint François de Sales*, par M. Hamon, curé de Saint-Sulpice, t. I, p. 318. L'auteur les a tirées de Benoît XIV, *Syn. diœc.*, l. IX, ch. IV, n° 89, et ch. V.

» chef de l'Église universelle, de prémunir les fidèles contre
» les dangers des mauvais livres. On peut consulter encore la
» magnifique lettre pastorale de Mgr l'évêque de Luçon, sur
» l'Index des livres défendus, où le sujet est traité avec étendue. »

XI.

Tome VI, p. 5.— *Dividitur in* ALTUM *et* HUMILE, *dominium proprietatis. Sic dividitur juxta auctorem.* Cette division n'est pas légitime, car le *dominium altum* ne provient nullement de qui est appelé *dominium proprietatis.* Elle induit donc en erreur. Du reste l'auteur revient à la vérité en se contredisant, car il dit : *dominium altum revocatur ad dominium jurisdictionis.* Les élèves auront-ils ainsi des idées claires? néanmoins la chose serait bien nécessaire, car les communistes prétendent que l'Etat a le *dominium altum proprietatis* sur les biens, ce qui est faux. Si la division de l'auteur était fondée, les rois pourraient disposer des biens des particuliers à leur avantage et à leur gré comme propriétaires, ce qui ne peut être admis par personne. Ils ont : *jus administrationis, jus jubendi et præscribendi quod bonis generalibus competit,* mais la propriété appartient aux individus.

P. 19. — *Arbitrati eramus pensiones quæ à gubernio nunc solvuntur clericis in Galliâ, et bona quæ titulo supplementi parochis et vicariis à parochianis tribuuntur, ad bona quasi patrimonialia revocanda esse.*

Le sentiment qui soutient que les traitements payés par le gouvernement aux prêtres dans le ministère, en France, doivent être considérés comme biens ecclésiastiques, non-seulement est *plus sûr,* mais après l'examen de la nature de ces biens et la décision de la sacrée Pénitencerie, du 18 janvier 1849, il doit être seul suivi en théorie et en pratique. D'après le Concordat, les traitements mentionnés ont été établis en compensation des biens ecclésiastiques, ils suivent donc la condition de ces derniers.

P. 23. — *Nihil impedit quin extent servi à nativitate, nam domini* MATRIMONIUM SERVORUM SUORUM PROHIBERE POTUISSENT. Ces dernières paroles de l'auteur ne sont pas en harmonie avec celles du pape Adrien Ier, qui dit : « Certainement, d'après la parole de » l'Apôtre, comme il n'y a dans le Christ ni libre ni esclave qui » puisse être éloigné des sacrements de l'Eglise, ainsi les ma» riages ne doivent, en aucune *manière, être défendus entre es» claves :* et si malgré leurs maîtres qui s'y opposent, le mariage » a été contracté, il ne faut pas pour cela le dissoudre (*De conj.* » *serv.*, L. IV, t. 9, ch. 1). » Et saint Thomas dit expressément

Digitized by Google

que pour ce qui regarde le mariage « l'esclave ne doit pas obéis» sance à son maître. » Telle est la doctrine de l'Eglise.

P. 511.—Tres contractus cum eâdem personâ simul initi ut ILLICITI ET USURARII HABERI DEBENT. *An trinus contractus sit licitus? Cum eâdem personâ simul initus, ut ait auctor,* ILLICITUS ET USURARIUS HABERI DEBET. Donc le confesseur doit refuser l'absolution à celui qui agirait ainsi; mais cette conduite serait trop sévère, puisque saint Liguori appelle le sentiment qui le permet, *satis probabilem*, et qu'un pénitent peut suivre un sentiment qui est assez probable. Gury l'appelle *communior*. Benoît XIV ayant examiné les raisons de l'une et l'autre opinion, dit que jusqu'alors le Saint-Siége n'a infligé aucune censure à celle qui est pour l'affirmative et que les évêques doivent aussi s'en abstenir. « Ils peuvent, dit-il, *exhorter* à ne pas faire ces contrats, » mais les élèves comprendront-ils par les paroles de l'auteur : 1° qu'on ne peut pas refuser l'absolution à un pénitent qui est dans ce cas; 2° qu'il n'a le droit que de ne pas le conseiller. Nous signalons expressément ceci, parce qu'il y a bien des passages où on pourrait faire la même observation. Pourquoi trancher une question que le Saint-Siége laisse libre et qui est permise et probable? Dans le *Traité de la pénitence* on trouve de semblables propositions.

P. 543.—Excommunicationes Papæ reservatæ, ETIAM IN GALLIA. Ces derniers mots devraient être écartés avec soin de la proposition de l'auteur, parce qu'ils ne peuvent qu'induire en erreur, relativement à la doctrine gallicane des priviléges des églises qui ont été abolis par la bulle de Pie VII; car ces paroles supposent que les libertés et priviléges existent.

XII.

Il résulte évidemment de l'examen rapide et bien incomplet que nous venons de faire des *Institutions théologiques* de Mgr Bouvier, que l'ouvrage est loin d'enseigner sincèrement les opinions ultramontaines. Sans doute le gallicanisme y est réduit à sa plus simple expression, mais comme on lit dans le titre que l'auteur a corrigé l'ouvrage sur les remarques des théologiens romains, les esprits inattentifs pourraient croire que la doctrine romaine y a été exposée dans toute sa pureté et dégagée de toute exagération sans fondement. Nous avons voulu prouver le contraire. Quoiqu'il y ait dans tous les camps des esprits ardents qui veulent être plus sages qu'il ne faut, et plus romains, comme on dit, que le Pape, ce n'est pas ici le cas.

Du reste, un motif plus grave nous a engagé à aborder ce

Digitized by Google

difficile travail; c'est la nécessité d'établir sur un fondement inébranlable le principe d'autorité dans l'Eglise. S'il est permis, par un motif ou par un autre, de refuser l'obéissance au chef suprême de l'Eglise, que ne fera-t-on pas envers l'autorité des évêques et des autres supérieurs ecclésiastiques? Nous en avons d'assez tristes et récents exemples. Elevons donc le principe de l'autorité infaillible de Pierre au-dessus de toute contestation et de tout doute, et soumettons-nous de cœur à ceux qu'il a préposés pour le gouvernement de l'Eglise, sans trop scruter les motifs de leur conduite.

Il est clair que nous n'avons pas prétendu relever tout ce qui peut être défectueux dans l'ouvrage, les bornes d'un article ne nous l'auraient pas permis. Notre but a été d'appeler l'attention, afin que les éditeurs et les héritiers du vénérable défunt n'hésitassent pas à faire des corrections exigées.

Qu'il nous soit permis de demander une révision des objections qui laissent beaucoup à désirer. Nous demandons aussi que la partie dogmatique soit fortifiée par des textes mieux choisis et des arguments plus péremptoires; car c'est un reproche qui est adressé à cet ouvrage par des juges éclairés, impartiaux et compétents. Il serait aussi bien utile de revoir les définitions, et de réparer l'oubli de plusieurs questions trop importantes pour ne pas avoir une place dans un ouvrage destiné à former le jeune clergé des séminaires.

Il y a encore un reproche que notre conscience nous fait un devoir d'adresser aux *Institutions théologiques* de Mgr Bouvier, c'est le défaut de précision dans la doctrine. Il nous a été donné d'étudier pendant quatre ans cette théologie, et nous eussions été dans un grand embarras pour donner des qualifications doctrinales à ce que nous avions appris. A notre avis, rien n'est plus important que de distinguer ce qui est de foi, certain, très-probable, moins probable, erroné, faux, téméraire, scandaleux, tendant au schisme, ou ce qui est laissé à la libre discussion des écoles et simplement toléré. Nous engageons ceux qui réviseront cet ouvrage à ne pas négliger ce point important.

Qu'il nous soit permis de faire un vœu, celui de nous voir tous unis dans une pensée unanime, de voir la charité, la concorde remplacer nos divisions intérieures. Mais, enfin, où pouvons-nous espérer de trouver le terrain commun? Evidemment sur la pierre immobile de l'Eglise, là où est Pierre. Pourquoi nourrir des défiances contre le Père universel des fidèles? Est-ce

Digitized by Google

d'un fils bien né de méconnaître les prérogatives d'un père? Est-ce au Souverain-Pontife à abandonner ses titres, son infaillibilité, que les théologiens en général regardent comme certaine, confirmée par l'Ecriture et la tradition, par l'autorité des écoles, et qu'ils qualifient de *proxima fidei*, ou bien est-ce à nous à nous jeter dans ses bras et à croire en lui? N'espérons pas que le Souverain-Pontife approuve jamais nos prétendues libertés, disons mieux, nos servitudes. Un prélat avait osé l'affirmer; peu après le saint Père écrivait : « Un homme constitué en » dignité n'a pas rougi de dire que nous approuvions les pré» tendues libertés de son pays. A Dieu ne plaise que nous dé» vions jamais de la ligne de nos illustres prédécesseurs. » » Nous abandonnerons donc notre gallicanisme pour être chrétiens comme tous les autres, et nous ne serons tous qu'un cœur et qu'une âme.

Lorsque les cinquante mille prêtres français, formant un faisceau invincible autour de leurs premiers pasteurs, seront unis de cœur et d'esprit au chef suprême, nous ne voyons pas ce qui pourra résister à leur dévouement, à leur zèle et à leur piété. Ce jour-là, nous le croyons, l'impiété reculera devant ces hommes admirables, et l'Eglise verra un des plus éclatants triomphes dont ses annales glorieuses aient conservé le souvenir. C'est afin de contribuer, autant qu'il est en nous, à repousser l'alliage impur qu'on a essayé de mêler à la vraie doctrine, pour dissiper les dernières illusions, que nous avons entrepris l'*Examen de ces Institutions théologiques*, destinées à former nos aspirants au sacerdoce. Il y a peu de jours, un homme insérait dans une Revue célèbre un travail qui ne serait signé certainement par aucun de nos professeurs de théologie en France; néanmoins, il y a plus d'un enseignement à y puiser, car il montre clairement où conduit cette doctrine, que nous avons tant de peine à condamner.

Oh! désormais aucun venin ne se mêlera à l'or pur de la doctrine. Puisse notre faible voix y avoir contribué!

L'abbé J.-A. Boullan,

docteur en théologie.

Digitized by Google

APPENDICE A L'EXAMEN DE LA THÉOLOGIE DE MGR BOUVIER.

LETTRES ÉCRITES AUX SUPÉRIEURS DES SÉMINAIRES ET A SA SAINTETÉ PIE IX, ET RÉPONSE DE SA SAINTETÉ.

Nous regardons comme un devoir de publier ici les deux lettres suivantes de l'éminent Prélat, parce qu'elles prouvent la pureté de sa foi, et sa profonde soumission à l'autorité du chef de l'Eglise catholique. Elles ont été insérées dans l'*Univers* du 2 juillet 1854.

Le Mans, 4 avril 1854.

Monsieur le Supérieur,

D'après une note qui m'a été remise par les éditeurs de mes *Institutions théologiques*, cet ouvrage est suivi, comme livre classique, dans le séminaire dont la direction vous est confiée.

Comme vous le savez déjà, profitant du voyage que, sans doute par une conduite de la divine Providence, j'ai dû faire à Rome, il y a un peu plus d'an, pour offrir à l'illustre et bien-aimé Pontife assis sur la chaire de saint Pierre, un hommage de la province ecclésiastique de Tours, j'ai recueilli des notes précieuses qui m'ont été remises avec l'assentiment de Sa Sainteté et avec une parfaite bienveillance.

A mon retour, mon premier soin a été de préparer une nouvelle édition de ma *Théologie*, de la corriger conformément à ces observations, et même de faire beaucoup plus qu'on ne m'avait demandé; car je me suis fait un devoir de suivre partout les conséquences de quelques nouveaux principes, puis d'améliorer, autant qu'il pouvait être en moi, sous les autres rapports, un ouvrage déjà en usage dans beaucoup de séminaires, et sur le point d'être adopté dans plusieurs autres.

Malgré l'attention que j'ai apportée à cette révision, des fautes m'auront immanquablement échappé. Je ne parle pas seulement ici des fautes typographiques; mais j'ai surtout en vue les inexactitudes de doctrine, les contradictions, les exposés incomplets ou les oublis qui peuvent se rencontrer encore, les sollicitudes de l'administration d'un vaste diocèse ne m'ayant pas laissé tout le temps et toute la liberté d'esprit nécessaires pour un travail aussi pressé et d'aussi longue haleine.

Ne désirant rien tant que d'offrir aux élèves des séminaires et au clergé en général un enseignement exact, conciliant, modéré, clair et méthodique, je viens vous prier, Monsieur le supérieur, de vouloir bien me transmettre les observations que vous et MM. les professeurs de votre séminaire, plus compétents

Digitized by Google

que qui que ce soit en cette matière, croiriez utiles. J'ai toujours sollicité ces remarques, comme on peut le voir dans la préface de chacune des éditions successives de mes *Institutions théologiques*. J'ai reçu toujours avec reconnaissance, et le plus souvent avec profit, celles qu'on a bien voulu me communiquer.

Il se trouvera sans doute des observations opposées les unes aux autres; il n'en peut être autrement, eu égard à la diversité des opinions; mais je puis assurer que toutes seront de ma part l'objet d'un sérieux examen.

Je vous adresse cette demande, Monsieur le supérieur, uniquement en vue du bien, et j'ai la confiance que vous serez assez bon pour l'accueillir.

Si l'on découvrait des citations inexactes, soit quant au fond, soit quant à l'indication des chapitres ou des pages des ouvrages cités, je désirerais vivement qu'on me les fît connaître : c'est là surtout que les fautes typographiques sont faciles à commettre, mais difficiles à remarquer et à corriger; or, les professeurs et les hommes d'étude savent combien ces erreurs sont regrettables et entraînent de perte de temps.

Ce que je demande pour mes *Institutions théologiques*, je le sollicite également pour mes *Institutions philosophiques*, si elles sont suivies dans votre séminaire.

Au mois de décembre dernier, je me fis un devoir d'envoyer à Sa Sainteté un exemplaire de ma *Théologie* et de ma *Philosophie*; ce respectueux hommage lui était d'autant plus dû, qu'Elle avait daigné me témoigner la plus grande bienveillance pour ces ouvrages, dont j'avais sollicité le premier la révision. Je crois utile d'insérer ici le texte de la lettre que j'adressai à cette occasion à Sa Sainteté, et celui de la réponse que je reçus quelque temps après.

J'ai fait remettre d'autres exemplaires à des personnages éminents de Rome. Je sais aussi que, peu après mon envoi, les doctes réviseurs de l'ouvrage en ont rendu compte à Sa Sainteté.

Voici la lettre qui fut jointe à l'exemplaire déposé en mon nom aux pieds de Sa Sainteté :

« Cenomani, die 2 decembris 1853.

» Beatissime Pater,

» Nunquam e memoria mea excident paterna verba aliaque præclara benignitatis » testimonia quibus Sanctitas Vestra, in ultimo itinere meo ad limina Apostolorum, » me cumulare dignata est, nec ea quæ mihi jam reduci nomine ejus identidem » dicta aut relata sunt.

Digitized by Google

» Faustam exoptabam opportunitatem qua mihi daretur intimos animi gratitu-
» dinis sensus, pro tanta benevolentia, ad pedes Sanctitatis Vestræ effundere.

» Pio itinere meo feliciter absoluto, curavi ut quæ adhuc exstabant, apud biblio-
» polas, *Institutionum* mearum *Theologicarum* exemplaria, non amplius vende-
» rentur, licet tale onus mihi neutiquam impositum fuisset ; et statim operam dedi
» novæ editioni præparandæ juxta notas Romæ, Sanctitate Vestra benigne provi-
» dente, confectas et mecum allatas.

» Similiter *Institutiones Philosophicas*, sedulo revisas, de novo in lucem edidi.

» Non obstante quotidiana sollicitudine vastæ diocesis, pro viribus studui ut hæc
» opuscula, clericis instituendis destinata, fierent perfectiora, doctrinis Sanctæ
» Sedis conformiora et suffragio Beatitudinis Vestræ minus indigna. Nihil enim mihi
» in tanto pretio est quam Ecclesiæ et Sedis apostolicæ exaltatio, cui procurandæ, si
» quo modo inservire possim, me beatissimum sane existimabo.

» Iterum atque iterum profiteor me semper voluisse et semper velle sanam, sub
» omni respectu, emittere doctrinam, eamque modo ad persuadendum et ad con-
» ciliandos animos aptiori docere.

» Si Beatitudo Vestra vigiliis et laboribus meis leniter arridere dignetur, hoc in
» maximum erit mihi solatium et lætitiam.

» Ægre ferebam quod jam diu inceptum non citius perficeretur opus. Cum vero
» tandem sit absolutum, has Institutiones Philosophicas et Theologicas ad pedes
» Sanctitatis Vestræ humiliter deponens, eam supplex adprecor ut illas benigne ac-
» ceptare velit.

» Si quid adhuc videatur minus rectum, ex animo sincero paratus sum illud
» emendare, et me, dum vivam, Beatudini Vestræ semper exhibere ut obsequentis-
» simum ac devotissimum servum et filium. »

Sa Sainteté a daigné m'adresser la réponse suivante :

PIUS PP. IX.

» Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Exemplar ad Nos,
» una cum Litteris Tuis, die secunda decembris proximi datis, perlatum est *Insti-*
» *tutionum Philosophicarum ac Theologicarum*, quas novissime typis iterum in
» lucem publicam edere, Venerabilis Frater, studuisti. Nos quidem illas evolvere
» haud potuimus. Verum tibi adeo in Nos Sanctamque hanc Sedem devincto plane-
» que addicto debemus ex animo gratulari, qui novam Institutionum ipsarum edi-
» tionem tam celeriter aggressus, eam in aliud tui obsequii erga Nos testimonium
» adjungis. Superest ut præcipuam quam te prosequimur in Domino caritatem op-
» portuna hac tibi testemur et confirmemus occasione ; cujus nunc pignus adjun-
» gimus Apostolicam Benedictionem quam cœlestium omnium munerum auspicem
» tibi ipsi, Venerabilis Frater, atque universis tuæ istius Cenomanensis Ecclesiæ
» Clericis Laicisque Fidelibus intimo cordis affectu peramanter impertimur.

» Datum Romæ, apud S. Petrum, die 4 februarii anni 1854, Pontificatus nostri
» anno VIII. PIUS PP. IX. »

Je vous prie de vouloir bien agréer, Monsieur le supérieur, l'assurance de mon respectueux dévouement.

† J.-B., *évêque du Mans.*

Digitized by Google

Science catholique.

INFLUENCE DES SIGNES

SUR

LA FORMATION DES IDÉES.

I.

Pour éclairer la question, rappelons-nous quelle est l'extension du mot signe et celle du mot pensée. Celui-ci, d'après Descartes, dont la doctrine est ici fort innocente, s'applique à toutes les modifications de l'âme humaine, aux phénomènes de la sensibilité comme à ceux de l'intelligence ou de la volonté. Celui-là pourra exprimer indifféremment les sons articulés ou les gestes artificiels, les hiéroglyphes et les caractères alphabétiques, les chiffres même et les notes de la musique.

Sans cesser de croire avec tout le monde que la parole a précédé l'écriture, il faut pourtant convenir que des hiéroglyphes bien faits auraient, avec une foule d'idées sensibles, des rapports directs et naturels que d'ordinaire le son ne peut avoir. L'unanimité des traditions et plusieurs faits récents fréquemment constatés par l'observation moderne, démontrent qu'il n'en a point été ainsi : il y a plus, il paraît certain que l'écriture alphabétique a précédé les hiéroglyphes.

Plus on cherche à approfondir cette mystérieuse transmission de la pensée par la parole, plus l'esprit se trouble et le mystère est obscur. La jeune mère, a dit quelque part le P. Lacordaire, attend longtemps les premiers mots que l'enfant balbutie. Penchée sur son berceau, elle couve pour ainsi dire cette frêle intelligence, et un jour, sous l'impression de la douleur ou du désir, il tend vers elle ses petits bras en disant : mon père, ma mère. C'est ainsi que les parents sont les initiateurs de l'enfant. Il s'essaie à nommer à son tour les objets qu'il distingue ou qu'on lui montre et qu'il entend nommer. Il appelle bon ce qui lui fait plaisir et méchants ceux qui le grondent. Ainsi pour qu'un mot soit compris et retenu de l'enfant, il faut qu'il ait sous les yeux l'objet que ce mot désigne ou qualifie. Mais on ne

Digitized by Google

peut montrer du doigt ni les abstractions, ni la généralité, ni le raisonnement, ni l'infini, ni Dieu. Et pourtant ces idées nous les avons, nous les transmettons !

C'est ici qu'il faut s'écrier : ô profondeur ! ô mystère !

L'attention semble jouer un grand rôle dans cette transmission des plus hautes idées par la parole. J'ai connu un artiste d'un caractère charmant et d'une vive intelligence; mais dont l'imagination, fatiguée de rêveries aériennes, le rendait incapable d'aucune idée sérieuse et suivie. On avait cru sans doute lui donner dans sa jeunesse une éducation religieuse assez complète : quelle fut ma surprise de l'entendre me demander sérieusement : Jupiter et les autres dieux ont-ils été de vrais dieux et de qui peut être né celui qu'on adore aujourd'hui ? Cette personne connaissait parfaitement les mots : éternel, infini, créateur, être unique et premier; mais ils n'avaient encore rien éveillé chez elle : ce n'étaient guère que des sons et elle avait à peine quelques lambeaux incolores de la grande idée. Il faut ouvrir les yeux pour recevoir les rayons du jour : c'est ainsi qu'il faut ouvrir son âme à la vérité. Autrement la vérité luit en vain dans la parole : elle n'y luit pas pour vous.

II.

Il peut donc arriver que la parole n'éveille pas la pensée; plus d'un exemple, à commencer par celui du sourd-muet de Chartres, que j'ai cité dans un précédent article [1], n'en démontrent pas moins l'impossibilité d'avoir sans la parole aucune notion précise du monde intellectuel et moral. Les objets sensibles ne laissent par eux-mêmes dans l'âme que des souvenirs isolés, sans rapprochements, sans autre appréciation que celle des répugnances ou des attraits naturels.

Parlez aux yeux de ceux dont les oreilles sont condamnées par la nature à rester fermées, qu'ils voient la parole s'ils ne peuvent l'entendre et le jour luira dans leur intelligence.

Les voyageurs européens des premières années du 18e siècle, lit-on dans le *Mémorial de Verdière*, avaient remarqué le langage particulier des muets du sérail. Au témoignage du baron de Beauveau, qui visita Constantinople, en 1604, ces muets s'appellent *delsis*, c'est-à-dire sans langue « et est chose merveil-
» leuse de les voir discourir. » Je ne sache pas qu'aucun essai pour l'instruction des sourds-muets ait été fait en Europe, avant

[1] Du langage, etc. *Université catholique*, août 1854, t. XVIII, p. 140.

le 16e siècle. C'est un bénédictin du monastère de San-Salvador de Ona, nommé Pierre de Ponce, et mort en 1584, qui paraît en avoir le premier conçu l'idée. Cinquante ans plus tard, le connétable de Castille avait un frère atteint de cette infirmité, que Paul Bonnet, son secrétaire, essaya d'instruire. Ce fut dans l'ouvrage laissé par Bonnet, que l'abbé de l'Epée trouva, dit-on, les germes de sa méthode. En 1749, un Portugais, nommé Rodrigue Péreira, présenta à l'académie des sciences de Paris deux sourds-muets, ses élèves, qui pouvaient répondre de vive voix et prononçaient distinctement toutes sortes d'expressions françaises. Péreira espérait que le gouvernement français lui offrirait un prix élevé pour la révélation des procédés de son art : trompé dans son attente, il garda son secret qui mourut avec lui. Vint enfin l'abbé de l'Epée, dont la méthode était formée de deux sortes principales d'instruments : l'un consistait dans le langage mimique composé, partie de signes déjà donnés par le sourd-muet et partie de signes méthodiques institués par le maître; l'autre consistait dans les caractères alphabétiques employés dans le double exercice de l'écriture et de la lecture. La méthode de l'abbé de l'Epée a été perfectionnée depuis par l'abbé Sicard, son élève et son successeur. Et c'est d'après leurs idées plus ou moins modifiées que sont dirigées aujourd'hui presque toutes les écoles de sourds-muets de l'Europe et de l'Amérique.

III.

On voit ici à nu l'égarement de ces docteurs fameux pourtant, qui, dans leurs préventions matérialistes, ont avancé que si le singe avait l'organe vocal aussi parfait que nous, il parlerait comme nous. Le sourd-muet, du moins en fait, ne l'a pas plus que le singe et il s'en passe.

— Grâce à l'éducation.

— Vraiment?

— Une dizaine d'exemples bien constatés, y compris celui de Chartres, démontrent que sans elle il y a peu de différence entre le singe et l'homme.

— Ce n'est pas moi qui vous contredirai là-dessus, docteur; seulement vous ne tirerez pas grand parti de cet aveu, dans votre arrière-pensée matérialiste. Instruisez le singe, montrez-lui la parole comme à un muet : vous en ferez une bête curieuse, une bête savante si vous y tenez, mais vous ne lui donnerez pas

Digitized by Google

la raison, et malgré les belles épithètes qu'il aura méritées, il ne sera jamais qu'une bête.

— Alors, reprend ici le cortége des Cartésiens ou des universitaires et des idéologues, vous êtes des nôtres, et vous voilà contraint de saluer avec nous la royauté et l'indépendance de la Raison.

— A partir de quel âge, s'il vous plaît? Et ne manquez pas, vous qui voulez transporter l'algèbre et la géométrie dans le monde moral, de fixer le jour et l'heure? Sans quoi je ne sais à quoi me prendre et je reste en suspens. Hélas ! il y a bien des gens, sans excepter les philosophes, pour qui l'âge de raison ne sonne jamais.

IV.

Laissons là les chimères : La raison n'est en nous, pour ainsi dire, qu'à l'état latent, et pour la faire jaillir et la développer, l'homme a besoin de l'homme, et doit nécessairement être instruit par la société.

Nous vivons du travail les uns des autres. Prenez un morceau de pain. Le boulanger en a pétri la pâte, et l'a mise au four; c'est le meunier qui a préparé la farine, et le grain n'est venu au moulin qu'au sortir des mains du vanneur et du batteur en grange. Avant d'être couchés sur l'aire, les épis avaient dû tomber sous la faucille des moissonneurs, et les campagnes, avant de se dorer de moissons, avaient été déchirées par la charrue du laboureur. Que serait-ce, si nous énumérions encore par quelles mains ont passé les instruments du labourage et de la moisson, le fléau et le van, les engrenages du moulin et les briques du four ?

Il en est de même du langage et de la pensée. Qui nous dira les mots que nous devons à nos parents, à d'autres enfants, aux hommes qui ont parlé devant nous, à ceux qui nous ont instruits, aux passants mêmes, aux premiers venus? En vérité, j'admire qu'on fasse de grandes choses pour ou contre la société : l'homme est social par tout son être.

C'est ainsi que le langage met en commun les idées des hommes, d'une même époque et d'un même pays, qu'elles soient nécessaires, premières, éternelles ou temporaires et locales.

Et lorsque nous interrogeons cette parole fixée qu'on appelle l'écriture, l'horizon s'élargit et devient immense. Tous les

Digitized by Google

siècles offrent leurs trésors à l'homme studieux : quand nous lisons, poëtes, historiens, orateurs, philosophes et prophètes, Dieu lui-même, semblent, des profondeurs des anciens âges, converser avec nous.

Inutile de faire ressortir quelle puissance ont les signes des nombres. Tout le monde comprend que la plus forte tête ne pourrait sans les voir, au moins du regard de l'âme, amonceler ces prodigieux calculs qui pèsent la terre et les cieux.

De son côté, si Beethoven n'avait eu le secours des notes, comment eût-il retenu ses larges inspirations? Comment les eût-il décomposées en simples sons, pour calculer l'effet du moindre d'entre eux et les partager entre tant d'instruments divers? Comment enfin chaque exécutant eût-il pris la part de cet immense travail? Avec les notes, tout change, tout est facile ou du moins possible. Beethoven n'est plus, mais il revit dans ces pages noircies de points et de lignes bizarres, et au signal du chef d'orchestre, vous sentez toutes les agitations de son âme passer dans la vôtre.

V.

Mais ne l'oublions pas, de tous ces signes, ce sont les mots, c'est la voix humaine qui semble le plus intime, le moins matériel, le plus rapproché de l'âme et le seul intermédiaire de l'ordre naturel entre l'homme et Dieu. Ce n'est pas seulement la foi qui nous est venue par l'oreille, *fides ex auditu*, c'est aussi la raison et avec elle et par elle tous les signes extérieurs et matériels, la puissance des nombres, celle des notes et des mimes.

Je connais un jeune rédacteur du *Cosmos* et de la *Vérité*, à la fois mathématicien et poëte, dont la fraîche et fertile imagination, se portant sur le langage mimique, en a tiré des effets inattendus. Je l'ai vu rendre, avec une vérité pittoresque et saisissante, des idées métaphysiques et les plus touchantes pages de l'Evangile. Cette parole de gestes, il l'appelle le langage naturel. C'est une illusion. Je conviens qu'il soit facile de s'abuser ainsi : il semble, en effet, que ce moyen de communiquer les idées eût dû venir de lui-même à l'homme et précéder tous les autres. Aujourd'hui qu'on veut des faits et non des hypothèses, il est démontré que le contraire a eu lieu, que l'homme n'a pas même d'idées proprement dites sans la parole et que jamais les sourds-muets ni les aveugles-nés n'auraient eu le langage oculaire ou

tangible, s'ils ne l'eussent reçu, par voie d'enseignement, d'hommes déjà mis par le langage parlé, *le langage social*, en possession de ce fonds commun d'idées et de cette puissance de réflexion, de rapprochements et de déductions qui font la raison.

VI.

Il est donc vrai de dire, au sens où nous l'expliquons, que *l'homme pense parce qu'il parle, aussi véritablement qu'il parle parce qu'il pense*. Observez l'enfance? Elle s'essaie à parler, en risquant des sons qui n'ont pas de sens, puis en répétant des mots ordinairement incompris; absolument comme à la vue d'un homme qui écrit, elle aime à surprendre la plume et à tracer sur un papier dérobé des lignes plus ou moins régulières, et qui ne sont que l'ébauche et l'imitation de l'écriture, comme son gracieux balbutiement n'est d'abord que l'écho matériel de la parole humaine.

Peu à peu la pensée s'éclaircit et croît sous la puissance mystérieuse de ces mots d'abord incompris, comme la plante sourd, grandit, verdit et fleurit sous un rayon de soleil, sans que nous sachions comment.

La condition est posée, voilà tout, et la loi s'accomplit.

Pour peu qu'on écarte les couches successives qui cachent aux regards du vulgaire les assises des choses, il faut partout et toujours en revenir à ce qu'on est convenu d'appeler, dans la science, les causes premières.

Une fois là, il faut de deux choses l'une :

Ou s'écrier avec Cabanis : « Les causes premières ne peuvent » être connues, par cela même qu'elles sont premières et pour » beaucoup d'autres raisons, que ce n'est pas ici le lieu de déve- » lopper, » et c'est ce que font encore une partie des savants en plein 19e siècle;

Ou s'écrier, en se cachant le front d'adoration et de terreur : « Dieu a passé par là. »

L. ROCHE.



Économie sociale.

ANALYSE
Des phénomènes économiques [1].

Avec cette épigraphe : « Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu et sa justice et tout le reste vous sera donné par surcroît. (Matt., VI, 33.)

L'esprit du siècle est tourné au positivisme; la soif des jouissances matérielles, du bien-être, du confortable, comme on dit au delà du détroit, tourmente presque toutes les âmes. Des hommes graves se sont sérieusement occupés d'étudier les lois et les principes qui président à l'accroissement de la richesse, et malgré les systèmes très-contestables, et même les véritables utopies de quelques économistes, on ne saurait nier, selon nous, qu'il existe des principes d'économie politique généralement vrais, qui ne varient que dans leur application selon les temps, les lieux, les climats, les mœurs et les usages des peuples.

L'homme est composé d'un corps et d'une âme; celle-ci a besoin d'une nourriture intellectuelle, celui-là d'une nourriture matérielle. Un poëte disait :

Je sais qu'après la mort la gloire nous fait vivre ;
Mais en ce monde il faut du pain.

Or, qu'est-ce que l'économie politique sinon la connaissance et l'application des lois qui concourent au bonheur de l'homme, en lui procurant les biens physiques, qui sont rigoureusement nécessaires à son existence. Mais, comme le prouve l'auteur de l'*Analyse des phénomènes économiques*, ce n'est pas l'abondance des biens terrestres qui contribuera exclusivement à la félicité de l'homme ici-bas, mais la modération de ses désirs, l'empire qu'il obtiendra sur ses passions, en un mot, la pratique des vertus chrétiennes.

C'est vers le milieu du dernier siècle qu'a pris naissance la science de l'économie politique. Malheureusement les fondateurs de la science nouvelle, Adam Smith, Malthus, Riccardo, étaient

[1] 2 vol in-12, XXIV, 370-374 pages; *Nancy*, Vagnier, imprimeur-libraire, rue du Manége, 3; *Paris*, Guillaume et Compagnie, rue Richelieu, 14; et Sagnier et Bray, libraires, rue des Saints-Pères, 66.

Digitized by Google

imbus des erreurs du protestantisme, et leurs travaux ne sont pas exempts des préjugés de la Réforme et d'attaques plus ou moins directes contre le Catholicisme. Les économistes du 18e siècle n'ont pas su se garantir de ces mêmes préjugés, parce qu'ils étaient sous l'influence funeste du philosophisme, qui régnait partout à cette époque, dans le palais du roi, comme dans la chaumière du pauvre. De là les méfiances des catholiques contre l'économie politique, que ses défenseurs préconisent comme la reine du monde, qui doit procurer le bonheur du genre humain, en augmentant le bien-être de chacun, et en diminuant pour tous le poids du travail. Ce qui prédispose encore contre elle les esprits, et surtout les âmes d'élite, c'est qu'absorbée dans la matière, elle semble mettre au même rang et confondre les biens terrestres avec les nobles richesses de l'intelligence. Les artistes, qui aiment l'art pour l'art, qui s'enivrent de bonheur en contemplant les chefs-d'œuvre du génie, le magnifique spectacle de la création, toutes les âmes nobles et privilégiées qui savourent les chastes plaisirs intellectuels, sentent leur amour-propre froissé, quand elles voient dans un plateau de la balance quelques pièces d'or, et dans l'autre la palette du peintre, le ciseau du statuaire, la plume du poëte, du philosophe, etc. Et l'homme pieux se regarde, pour ainsi dire, comme outragé dans ses croyances, quand il entend parler de culture, de serviteurs, de production et de capitaux. Néanmoins, hâtons-nous de le dire, l'auteur du livre dont nous parlons traite les matières délicates qui ont rapport à la religion avec la plus grande réserve, et se montre en cette circonstance, comme partout, très-orthodoxe. L'économie politique s'occupant des besoins généraux, il n'a point cru pouvoir se dispenser de parler des besoins religieux qui, par leurs côtés extérieurs, touchent à son sujet et rentrent dans son domaine.

L'économie politique n'est pas en contradiction avec les maximes de l'Evangile, comme on pourrait facilement le croire. Il est vrai que la doctrine de l'Evangile nous prêche l'abnégation, le sacrifice, le mépris des richesses que le Sauveur frappe de ses anathèmes : « Malheur à vous, riches ! » *Væ vobis divitibus!* Mais l'anathème du Sauveur ne tombe que sur les riches qui font un mauvais usage de leur fortune, qui ne versent pas le superflu de leurs biens dans le sein de l'indigence, ou qui s'engraissent des sueurs du peuple. *La lettre tue, l'esprit vivifie.* Quand Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Ne vous mettez pas en peine du

Digitized by Google

» lendemain ; ne dites pas : Que boirons-nous? que mangerons-» nous? de quoi nous vêtirons-nous?— Voyez les lis des champs? » ils ne filent point, ils ne travaillent point, et je vous dis que » Salomon dans toute sa gloire n'a jamais été vêtu comme l'un » d'eux! »—A-t-il voulu proscrire le travail, commander l'insouciance, et laisser l'homme oisif s'endormir nonchalamment dans les bras de la paresse, laissant à la Providence le soin de pourvoir à la satisfaction de ses besoins? Nullement; il a voulu proscrire la cupidité, l'amour désordonné des biens périssables de ce monde, et lui faire comprendre qu'il y a quelque chose de plus noble que ce qui est de si courte durée, et que c'est vers le ciel qu'il doit diriger les pensées de son esprit et les élans de son cœur; que c'est dans son royaume éternel qu'il lui a promis les seules jouissances capables de satisfaire les sublimes instincts de la créature qu'il a faite à son image et à sa ressemblance. « Ramassez, nous dit-il dans l'Evangile, pour le ciel, des trésors, » que la rouille ne consume point, que les voleurs ne dérobent » point. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, » et tout le reste vous sera donné par surcroît. »

Ces dernières paroles servent d'épigraphe au livre de l'*Analyse des phénomènes économiques*, et l'on est tout naturellement surpris de les trouver en tête d'un traité de la richesse; à première vue, elles paraissent ne convenir nullement au sujet, et présentent même une espèce d'antilogie. Cependant quand on a lu attentivement l'ouvrage en question, on demeure convaincu qu'elles s'adaptent parfaitement au point de vue sous lequel l'auteur examine la matière, et aux conséquences des principes qu'il pose. Partisan prononcé de la science de l'économie politique, il s'efforce de la laver du reproche de matérialisme qu'on lui fait, et des tendances irréligieuses qu'on lui attribue. Sincèrement catholique, il n'émet aucune proposition, ne soutient aucun principe qui ne soit rigoureusement orthodoxe. Bien plus, il ne se contente pas de s'éloigner de la voie dangereuse dans laquelle ont marché les économistes philosophes ou athées, de répudier leurs insinuations perfides ou funestes, au point de vue du catholicisme, il blâme ouvertement les éloges outrés de la science nouvelle dans la bouche de ses défenseurs enthousiastes, en justifiant les reproches fondés que lui adressent les catholiques.

« En attribuant, » dit-il avec raison, aux soins de l'ordre matériel la première place dans le gouvernement des choses humaines; — en proclamant que l'industrie est appelée à faire

Digitized by Google

le bonheur de tous les hommes sans exception; — en la dépeignant comme une reine « qui porte dans les plis de son manteau le » bien-être du genre humain, et avec le bien-être la dignité de » l'homme; » — en la représentant comme « la source de toute » liberté et de toute civilisation; » — en affirmant aux travailleurs qu'un jour viendra « où la navette et le ciseau marcheront tout » seuls, » d'où « l'intelligence du plus grand nombre, absorbée » aujourd'hui par le souci des besoins matériels, comprimée et » abrutie par des travaux pénibles, sera émancipée et rendue à son » activité naturelle; » — en saluant par avance l'ère « de la ré- » demption intellectuelle, » et l'avénement « de l'âge d'or, qu'une » tradition aveugle avait mis dans le passé, tandis qu'il est devant » nous, s'il est quelque part; » — en berçant l'homme du fol espoir » de devenir par les progrès et l'industrie, « le Roi de la création, » le Maître de l'univers; » — certains publicistes n'ont que trop exalté toutes les envies, tous les désirs, toutes les concupiscences, attisé le feu des passions mauvaises, et excité la soif des jouissances matérielles.

Après avoir expliqué les motifs qui portent les socialistes à déclarer une guerre à outrance à l'économie politique et réfuté leurs utopies, il conclut ainsi : « La civilisation moderne ne » saurait être sauvée que par le principe auquel elle doit la vie : » le principe chrétien. Le mal est surtout dans les cœurs, et la foi » seule est capable de le guérir. Mais l'économie politique peut, » en éclairant les esprits, seconder l'œuvre régénératrice de la » Religion. Aussi les ennemis de la société les confondent-ils » dans une haine commune. »

L'ouvrage contient huit livres : le premier traite des principes généraux, de l'objet, des limites, de l'utilité de la science économique et de la meilleure méthode d'observation; le second, des richesses naturelles; le troisième, de la production; le quatrième, de l'échange; le cinquième, de la distribution de la richesse. Ce dernier est divisé en deux parties : la première a pour objet la distribution de la richesse entre les divers transformateurs; et la seconde, cette distribution entre les différents agents producteurs qui concourent à opérer une même transformation. Le sixième livre parle de la monnaie; le septième, du crédit; et le huitième, de l'impôt.

L'auteur se transporte, par l'imagination, dans une île qu'il appelle Ovaë, et il suit pas à pas les progrès que font les Ovaïtes dans la civilisation, les arts et l'industrie, et explique ainsi, au

Digitized by Google

fur et à mesure, les phénomènes économiques. Pour donner une idée de la manière dont il procède, nous citerons une partie du chapitre où il traite de la division de la richesse et des avantages de l'échange du produit :

« Chaque Ovaïte a un arc, des flèches, une hache, une pirogue et ses accessoires, une pioche, une bêche, etc., tous les outils, en un mot, nécessaires à la création des divers produits consommés par lui. Pendant que, monté sur une pirogue, armé d'un harpon ou d'un filet, il poursuit le poisson, — ses autres capitaux demeurent inactifs dans son habitation ; et réciproquement, pendant que la hache, la bêche, les flèches, l'arc, etc., sont employés à la production, la pirogue demeure sur le rivage, immobile et inutile. Il en résulte qu'avec une masse relativement considérable de capitaux, chaque Ovaïte n'obtient qu'une petite quantité de produits. Si, pendant que la pirogue sert à la pêche, la bêche et la pioche étaient employées à la culture, l'arc et les flèches à la chasse, etc., évidemment, avec la même quantité de capitaux on créerait une masse plus considérable de produits. Or, l'échange amène ce résultat. Puisque avec le poisson de ma pêche j'obtiens du gibier, du blé, etc., je n'ai plus besoin d'arc, de flèches, de pioche, de bêche, de hache, etc. A l'aide de ma pirogue et de mes filets, je me procurerai tous les produits nécessaires à ma consommation. La même chose arrivera pour le possesseur de la pioche, de la hache, de l'arc, etc. De sorte que, chacun employant son activité à la création d'une seule espèce de produits, et les produits se distribuant ensuite par l'échange, on obtiendra plus de richesses avec le même capital. Cet avantage est immense, car c'est le défaut du capital qui, plus que toute autre chose, limite la production.

» De la spécialité du travail, résulte une grande économie de temps. En effet, le changement d'occupations en fait perdre beaucoup. Pour pêcher, il me faut gagner le rivage, puis le lieu de la pêche ; faire, au retour, le trajet de mon habitation. Pour chasser, il me faut gagner la forêt, poursuivre le gibier ; puis, du rocher sur lequel j'ai abattu un daim, le rapporter chez moi. Chaque fois que je change d'outils, je perds quelques instants. Toutes ces allées et venues constituent une dépense considérable de forces et de temps, sans résultat utile. Si je ne produis qu'un seul genre de richesses, au contraire, je n'ai qu'un trajet à faire, celui de mon habitation à la mer, ou de mon habitation à la forêt, etc. »

Digitized by Google

L'auteur est amené naturellement, par l'objet de son ouvrage, à discuter des questions très-délicates et d'une importance capitale, telles que le prêt à intérêt, le libre échange, le crédit, l'impôt, etc.; il le fait, selon nous, avec clarté, et une rectitude de jugement qui prouve qu'il a longuement approfondi la matière. Le livre qui traite de la monnaie est peut-être celui qui renferme les détails les plus intéressants et les observations les plus curieuses et les plus solides. Quoique son style soit simple et naturel, et ne manque pas même d'une certaine élégance, autant que le comporte l'aridité des sujets qu'il développe, nous ne conseillons pas aux natures poétiques, à ces âmes impressionnables, accoutumées à respirer le parfum des fleurs de la littérature, à s'aventurer dans l'île d'Ovaë, elles ne tarderaient pas d'en sortir. Les théorèmes et les calculs algébriques sont l'épouvantail des poëtes. Le livre de l'*Analyse des phénomènes économiques* ne convient qu'aux hommes sérieux qui s'occupent du progrès de l'industrie et du commerce, et qui aiment à étudier les diverses phases par lesquelles passent les sociétés avant d'atteindre les améliorations que nous voyons se réaliser tous les jours. Nous sommes heureux d'ajouter, que nous n'y avons rien trouvé qui nous parût contraire à l'orthodoxie la plus pure, et que nous croyons devoir le recommander à tous les hommes instruits et croyants qui se livrent à l'étude de la science économique.

L'abbé Th. Blanc,
curé de Domazan.

Archéologie biblique.

EXPLORATION PHOTOGRAPHIQUE DE JÉRUSALEM,

PAR M. AUGUSTE SALZMANN.

C'est au *Constitutionnel* du 24 mars, que nous empruntons l'article suivant de M. Saulcy, qui fera bien connaître à nos lecteurs tout ce qui reste encore d'anciens monuments dans la ville qui fut la capitale du peuple de Dieu, et le théâtre où le Christ apparut, prêcha sa doctrine et sauva le monde en mourant sur une croix.

A. B.

Je voudrais, à propos d'une publication remarquable, essayer de montrer quels secours la science peut recevoir de la photo-

Digitized by Google

graphie maniée par un artiste qui, au goût du pittoresque, sait joindre le goût des études d'érudition pure.

M. Auguste Salzmann est, à mon avis, le prototype du photographe intelligent dont le travail doit infailliblement faire faire des progrès très-sensibles aux sciences historiques. D'abord il est peintre et peintre distingué, ce qui ne gâte rien à l'affaire, vu qu'il y a dès lors beaucoup de chances pour que d'un site donné il tire tout le pittoresque possible, en choisissant avec son tact d'artiste, l'effet le plus heureux des lignes et de la lumière. C'est là un mérite d'autant plus à priser, qu'il ne se rencontre pas toujours chez les photographes de profession. Ce n'est pas tout : M. Salzmann a lu et beaucoup lu; il s'est préoccupé depuis plusieurs années des questions bien neuves encore, mais bien nombreuses, qu'ont soulevées coup sur coup les découvertes merveilleuses faites sur le sol de l'antique Asie, ce berceau de toutes nos civilisations.

Par suite de ce goût prononcé pour les problèmes qui se pressent dans l'histoire primordiale de l'art, il y avait tout lieu d'espérer qu'il ne négligerait pas un seul des faits décisifs fort indifférents au photographe paysagiste mais fort précieux pour l'*antiquaire*. Hâtons-nous de le dire, tout ce que l'on était en droit d'espérer du travail de M. Salzmann, se trouve aujourd'hui réalisé de la manière la plus heureuse.

Il y a aujourd'hui quatre ans que je rentrais en France, après un long et pénible voyage en Syrie et en Palestine, rapportant une moisson de faits nouveaux que j'avais la bonhomie de regarder comme devant m'attirer quelque peu la reconnaissance du monde officiel des savants. Quelle illusion, bon Dieu ! Je venais résolument déranger des théories toutes faites, lourdement élaborées au fond d'un bon fauteuil, à coups de bouquins et à grand renfort d'imagination, bonnes enfin à rester au fond du cabinet qui les avait vu naître. Avec un peu plus d'expérience j'aurais deviné que j'allais infailliblement attirer sur ma tête plus d'anathèmes que de remercîments. Aussi n'est-ce plus aujourd'hui qui je commettrais de pareils actes de simplicité. Donc, au retour, je fus rudement assailli de sarcasmes et de démentis, et les brevets d'ignorance me furent décernés avec enthousiasme. J'avais rapporté des *dessins* et des *cartes* sur lesquels je fondais de grandes espérances de prosélytisme; peu s'en fallut que l'on n'imprimât que cartes et dessins étaient sortis de toutes pièces de mon imagination. J'avoue en toute humilité que jamais de

Digitized by Google

ma vie je n'ai enragé d'aussi bon cœur. Mais je devais tôt ou tard avoir mon tour, et, la *photographie* aidant, ceux qui se montraient les plus ardents contre mes assertions, devaient quelque jour se heurter contre des faits d'une brutalité telle, qu'une fois ces faits constatés, il ne leur resterait plus qu'à faire le plongeon, ou à fermer les yeux afin de se dispenser de voir.

Aujourd'hui, ce moment est arrivé; M. Auguste Salzmann, frappé de mon opiniâtreté à soutenir que j'avais bien vu les faits que l'on me contestait, s'est chargé d'aller vérifier sur place toutes mes assertions, à l'aide d'un dessinateur fort habile, en vérité, et dont il serait difficile de suspecter la bonne foi, c'est-à-dire, du soleil, qui n'a d'autre parti pris que celui de reproduire ce qui est. Six mois durant, le courageux artiste a péniblement poursuivi son œuvre, et, au bout de ce temps, il rapportait un portefeuille riche de plus de *deux cents magnifiques planches*, réunissant tous les éléments de la question que j'avais soulevée, en soutenant que Jérusalem contenait en très-grand nombre des *fragments antiques* datant de l'époque du royaume de Juda, et remontant jusqu'à Salomon, sinon jusqu'à David lui-même.

Ici qu'on me passe une petite satisfaction d'amour-propre: tout ce que j'avais apporté de dessins est regardé aujourd'hui comme étant d'une exactitude respectable; c'est bien quelque chose; mais ce qui vaut beaucoup mieux encore, c'est qu'un grand nombre d'hommes compétents sont maintenant de mon avis, et regardent comme désormais démontrées les vérités que j'avais entrevues dans l'histoire de l'art judaïque. Du reste, j'avais pressenti que certains antagonistes refuseraient de voir, afin de conserver leur quiétude de conscience. Ils n'y ont, parbleu! pas manqué! Que Dieu les tienne en joie!

Essayons de donner un aperçu des trésors archéologiques que M. Salzmann a recueillis. Posons tout d'abord en principe que *Jérusalem* n'est pas une ville comme une autre, et que la cité à laquelle se rattache si étroitement la première histoire que notre mère nous enseigna, lorsque nous commencions à balbutier quelques mots enfantins, la cité qui fut le berceau de la foi religieuse du genre humain presque entier, est bien digne de fixer notre curiosité, à défaut de tout autre sentiment. Ceci posé, disons ce que contient le volume déjà paru de l'*Exploration photographique de Jérusalem*.

La 1re *planche* représente modestement *un pan de muraille*. C'était bien la peine, dira-t-on, de prendre la vue d'un mur

Digitized by Google

tout nu! Oui certes il en valait la peine, et la preuve, la voici. Il existe à Jérusalem une portion de *l'enceinte du temple*, au pied de laquelle les juifs ont, à prix d'argent, obtenu la permission de venir pleurer sur la splendeur passée de leur sainte métropole, et sur les calamités qui ont accablé leur malheureuse race. Pour eux, ce mur, qui est devenu leur principal sanctuaire, est *l'œuvre de Salomon*, et il faisait partie de l'enceinte primitive du temple qui fut une des merveilles du monde. Sans aucune espèce de doute possible, les juifs ont raison, et le Heit-el-morharby, *le mur occidental*, est contemporain de Salomon. Rien de plus magnifique, ni de plus grandiose que l'appareil de cette construction de géants. Rien de plus émouvant, de plus navrant, veux-je dire, que le spectacle que présente chaque vendredi cette place vénérée : là, vous voyez hommes et femmes, jeunes et vieux, versant des torrents de larmes, frapper du front les blocs de la sainte muraille, et enfoncer la tête dans les trous que près de trois milliers d'années y ont creusés, pour mouiller de leurs pleurs ce débris du temple construit par leurs pères. Plusieurs fois, j'ai été témoin de cette scène de désolation, et, je le dis en toute sincérité, j'ai senti moi-même des larmes couler de mes yeux, à la pensée de cette foi si ardente, si tenace, et de cette affreuse misère que subissent avec un courage indomptable les héritiers légitimes de cette cité, dans laquelle tous les peuples ont aujourd'hui des droits, à l'exclusion de la race judaïque, qui n'y est que tolérée. Ai-je eu tort d'affirmer que ce pan de muraille était digne de figurer à la tête de l'œuvre de M. Salzmann?

Une série de 22 *planches* reproduit avec un rare bonheur toutes les parties remarquables *de l'enceinte du temple*, devenu de nos jours le haram-ech-cherif, c'est-à-dire *le mur extérieur* du plateau sur lequel s'élève si majestueusement la mosquée d'Omar, au point même où resplendissait le temple de Salomon. Partout où l'artiste et l'antiquaire avaient, ne fût-ce qu'un fragment à étudier, M. Salzmann s'est arrêté, et a enrichi son portefeuille de représentations qui valent le monument lui-même. Je ne citerai que quelques planches de cette importante série.

La voûte a toujours été regardée comme une invention relativement moderne, dont on a fait honneur aux architectes occidentaux. C'était une grave erreur, car voici l'amorce d'une arche gigantesque du pont qui reliait le Xystus, plateau inférieur du mont Sion, au plateau du mont Moriah ou du Temple ; et ces voussoirs de plus de dix mètres de longueur, admirablement

Digitized by Google

évidés en douelle circulaire et en joints normaux, sont l'œuvre des ouvriers de Salomon lui-même : cela est incontestable. Voilà donc la *voûte* reportée forcément à plus de mille ans avant l'ère chrétienne, et employée par un peuple dont on a osé dire qu'il ne connaissait pas les arts.

Plusieurs autres vues ont été assez habilement choisies pour nous donner l'idée la plus précise du mode d'appareillage par assises en retraite, comme dans une face de pyramide, de ces blocs énormes qui caractérisent toutes les constructions des premiers rois de Juda. A ce sujet, un mot : l'Ecriture nous apprend que les tailleurs de pierre employés par Salomon étaient des Phéniciens de Byblos; or, voici que M. Melchior de Vogué, dans un récent voyage en Syrie, a reconnu dans les ruines de Byblos des murailles indubitablement phéniciennes et offrant tous les caractères lithotomiques des murailles du temple de Jérusalem. Au reste, les planches de M. Salzmann nous ont apporté dix preuves pour une de la haute antiquité de ces *fragments de murailles*. Ainsi, on y voit superposée aux assises salomoniennes, de la maçonnerie à appareil bien caractérisé, qu'il faut nécessairement attribuer à Zorobabel et à Nehemie, surmontée de maçonnerie grecque du temps d'Hérode le Grand, par dessus laquelle paraît la maçonnerie romaine du temps d'*Adrien ;* puis celle de *Justinien ;* puis, celles des rois *Latins,* des *Arabes* et enfin des *Turcs.* En un mot, les murailles actuelles de l'enceinte extérieure de la mosquée d'Omar, sont comparables en quelque sorte à une coupe géologique, dans laquelle saute aux yeux l'âge respectif des couches qui se sont superposées dans la suite des temps.

Je ne puis me dispenser de citer encore en première ligne, parmi les vues photographiques de l'enceinte du temple, celles qui représentent *la porte dorée.* Cette porte, ainsi nommée parce qu'elle avait été revêtue de plaques d'argent doré lorsqu'elle fut construite par Hérode le Grand, est celle sous laquelle passa le Christ, lors de son entrée triomphale dans la cité sainte aux acclamations de la même populace qui, huit jours plus tard, devait demander à grands cris son supplice. Ce fut encore par cette porte incendiée et à travers des torrents d'argent fondu, que les légionnaires de Titus pénétrèrent dans le portique oriental du temple, lors du dénoûment de l'effroyable drame dans lequel périt la nationalité juive.

Quelques siècles plus tard, l'empereur Héraclius, chargé de

Digitized by Google

la Croix sur laquelle avait péri le fils de Marie, passait par la porte dorée, qui, pendant toute la période de la domination latine, fut régulièrement murée et démurée deux fois l'an, le dimanche des Rameaux et le jour de l'Exaltation de la croix. Depuis la domination musulmane, la porte dorée est condamnée par suite d'une tradition locale, qui prétend que les chrétiens reprendront un jour Jérusalem et y pénétreront par cette même porte, un vendredi, à l'heure de la prière.

Les Templiers, sous les rois latins de Jérusalem, avaient pratiqué à droite de la porte dorée, une poterne de service, nommée par eux *poterne Josaphat*, aujourd'hui murée, et qui porte encore, sur le linteau, la croix de l'ordre, peinte en rouge et entourée d'une auréole de couleur verte. La poterne de Josaphat a naturellement pris place dans le beau recueil de M. Salzmann.

Pendant mon séjour à Jérusalem, j'avais découvert une *moulure salomonienne* encore en place, et qui encadrait une des baies de la triple porte du sud pratiquée primitivement *dans l'enceinte du temple*. Je ne sais quel misérable, pour me donner un démenti de plus, s'empressa de couvrir de plâtre ce vénérable débris que j'avais naturellement signalé aux voyageurs futurs. M. Salzmann, sur mes indications, n'a pas eu grand-peine à reconnaître la pierre en question; il a bien vite arraché la couche épaisse sous laquelle on avait espéré l'ensevelir, et il n'est plus possible aujourd'hui d'en nier effrontément l'existence. Honte à qui a pu concevoir une pensée aussi stupide!

Je ne mentionnerai plus dans cette première série que les magnifiques planches qui représentent l'état actuel de la *piscine Probatique*, illustrée par la guérison miraculeuse du paralytique.

Les 15 *planches* suivantes sont destinées à nous faire connaître les *principaux monuments judaïques de la vallée de Hinnom*, de cette vallée terrible, où les héritiers de David se souillèrent parfois du meurtre de leurs propres enfants, immolés par le feu sur l'autel de Moloch. Des tombeaux creusés dans le roc dès la plus haute antiquité, se montrent partout dans le flanc méridional de cette sombre vallée, et leur ornementation est d'un style tellement étrange, qu'il n'est pas possible de leur assigner une origine postérieure à la domination des rois de la race de David; peut-être même s'en trouve-t-il parmi eux dont la structure doit être attribuée à la peuplade jébuséenne à laquelle David enleva la cité qui devait devenir la capitale de son

Digitized by Google

empire. Chose étrange! beaucoup de ces tombeaux sont identiques de forme et d'ornementation avec les tombeaux les plus antiques des nécropoles de l'Étrurie, et particulièrement de celle de Castel-d'Asso, non loin de Civita-Vecchia. Plusieurs planches sont consacrées au *village moderne de Siloam*, que les Arabes ont élevé sur le flanc du mont du Scandale, et sur l'emplacement même des temples que Salomon, dans les dernières années de sa vie, eut la faiblesse d'élever aux dieux des femmes qu'il avait choisies parmi toutes les nations païennes avec lesquelles il contracta des alliances. Il en est un qui s'est conservé intact et qui n'est qu'un énorme bloc de rocher taillé en chapelle égyptienne. Salomon avait, on le sait, épousé la fille de Pharaon Psousennes, dernier roi de la XXIe dynastie égyptienne, et rien de plus naturel que d'attribuer au culte de cette princesse, le petit temple monolithe de Siloam. Ce qui ne fait guère l'éloge des voyageurs qui m'ont précédé à Jérusalem, c'est que pas un, que je sache, n'a donné la description de ce monument éminemment curieux, qui pourtant leur crevait les yeux. Grâce aux photographies de M. Salzmann, on ne pourra maintenant m'accuser d'en avoir rêvé l'existence.

A la *vallée de Josaphat* sont consacrées 9 *planches*, qui nous représentent les mausolées étranges qui y ont été taillés dans le roc vif. L'un d'eux, admiré déjà par le pèlerin de Bordeaux, qui le vit en 333, est absolument monolithe comme le petit temple égyptien de Siloam. C'est, dit la tradition, *le tombeau de Zacharie*; mais quel Zacharie? on l'ignore. Un autre est appelé par les chrétiens le *tombeau de saint Jacques*, et par les musulmans le divan de Pharaon; c'est une belle grotte d'ordre dorique, identique de style avec les grottes funéraires de Beni-Hassan, lesquelles ont été construites sous la XIIe dynastie, c'est-à-dire plus de 20 siècles avant l'ère chrétienne. Le troisième enfin est le *tombeau d'Absalon*, déjà mentionné sous ce nom par l'historien Flavius Josèphe. Ce qui est certain, c'est que tout juif qui passe devant ce tombeau, crache dessus et lui jette une pierre adressée en pensée au fils rebelle. Comme il était convenu qu'on nierait à tout prix tous les faits que j'avais recueillis, on m'a résolument nié l'existence de cette malédiction traditionnelle. Il est fâcheux que les photographies de M. Salzmann ne permettent plus d'accuser sur ce point mon imagination désordonnée, c'est le mot dont on m'a fait l'honneur de se servir à ce sujet.

Digitized by Google

Rien de plus bizarre que l'architecture de ces différents mausolées. Des colonnes ioniques, c'est-à-dire, de style purement asiatique, supportent une frise dorique que surmonte une corniche de style égyptien pur; on s'est hâté d'en conclure que ces monuments étaient de la décadence et ne pouvaient être attribués à une époque plus reculée que la fin du 4e siècle. J'ai dit tout à l'heure qu'un voyageur du commencement de ce même 4e siècle avait consigné la tradition locale qui, dès cette époque, faisait de ces singuliers monuments des reliques du temps des rois de Juda. Je n'ai pas, j'imagine, besoin d'une autre réponse.

7 *Planches* nous donnent tous les détails du somptueux sépulcre connu de tout temps à Jérusalem, sous le nom de *tombeau des rois*. J'ai le premier soutenu que c'était bien réellement le caveau sépulcral des rois de Juda, et, plus que jamais, je maintiens cette attribution contre laquelle on n'a guère élevé que des objections ridicules ou tout au moins sans portée.

J'ai la conviction que quiconque étudiera, sans parti pris, les planches qui représentent cet illustre sépulcre, aussi bien que le *couvercle de sarcophage* que j'en ai extrait et qui orne aujourd'hui le musée du Louvre, n'hésitera guère à partager une conviction qui est d'ailleurs assise sur l'étude sérieuse de tous les textes sacrés et profanes qui concernent la sépulture de David et de sa dynastie [1].

4 *Planches* représentent les immenses citernes que firent creuser les rois de Juda, pour les besoins de leur capitale, qui manquait d'eau. Les 7 planches suivantes nous offrent des vues de la *tour de David*, de l'arc de l'*Ecce Homo*, de la *grotte de Jérémie*, de la *porte judiciaire* et de quelques autres restes de l'antique Jérusalem.

20 *Planches* concernent le *Saint-Sépulcre*, et leur étude nous a, je crois, révélé un fait parfaitement inconnu : c'est que l'église actuelle présente en certaines parties des traces non équivoques du style carlovingien. On sait que le khalife Harouner-Rachid avait envoyé à Charlemagne les clefs de l'église du Saint-Sépulcre, et certainement ce monarque, aussi bien que ses successeurs immédiats, n'aura pas peu contribué à l'embellis-

[1] Les preuves qui démontrent l'authenticité de ces tombeaux ont été publiées par M. de Saulcy, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, qui ont publié en même temps le *plan de ces tombeaux*, et une gravure du *couvercle du tombeau du roi David*. Voir *Ann.* t. v, p. 245 (2e art.), p. 354 (3e art.), p. 452 (4e art.), t. vi, p. 21, (4e série).


Digitized by Google

sement de l'édifice sacré. Ce qui est incontestable, c'est que l'on reconnaît dans beaucoup de détails le style des églises carlovingiennes des provinces rhénanes, et que ce style n'a rien de commun avec celui des monuments religieux du 12e siècle.

Je recommande très-spécialement l'étude de cette série aux amateurs passionnés de l'architecture sacrée du moyen âge.

Les 10 *Planches* suivantes nous donnent l'image fidèle de tous les *édifices religieux, civils et militaires,* dont les rois latins de Jérusalem ornèrent ou munirent leur capitale. Dans celles-là encore les amateurs exclusifs du moyen âge trouveront ample matière à de très-sérieuses études.

Enfin, une dernière *dizaine de planches* ont été consacrées à de *curieux débris antiques,* ou à des *monuments judaïques,* placés en dehors des séries générales que j'ai énumérées plus haut. Je citerai spécialement le *tombeau des juges,* puis une autre excavation sépulcrale qui était magnifique, et dont M. Salzmann a eu le bonheur de faire la découverte, tout simplement parce qu'elle était à une demi-lieue, ni plus ni moins, de Jérusalem, ce qui prouve que tout n'est pas dit encore sur les restes d'une ville dont les voyageurs ordinaires, parfois un peu craintifs, s'éloignent rarement, dans la crainte de faire quelque mauvaise rencontre. Je sais, par expérience, que les promenades, en ce pays, ne sont pas d'une sécurité absolue, mais ce que je sais aussi, c'est qu'avec un peu de résolution, appuyée d'une bonne paire de pistolets, dont on a garni ses poches, on peut aller partout. Les Bédouins sont généralement plus friands de piastres que de balles. Tout consiste à offrir les unes et à donner les autres en temps opportun. Avec ce procédé bien simple, on en conviendra, il n'y a pas autour de Jérusalem, un seul point inaccessible. M. Salzmann, qui le savait à merveille, a fréquemment usé de ma recette. Aussi, lui devons-nous la plus précieuse collection scientifique qui se puisse imaginer. Soyons-lui donc aussi reconnaissant qu'il le mérite.

F. DE SAULCY, *de l'Institut.*

Digitized by Google

Bibliographie.

LA MAISON DU DIMANCHE.

In-12, publié par M. Lefort, dépôt à Paris, chez Adrien Leclère, 29, rue Cassette.

Il y a dans les passions un aveuglement si étrange et de si bizarres contrastes que rien n'étonne plus un esprit qui a longtemps observé : cependant il s'est élevé récemment entre la presse religieuse et les journaux démocratiques, à l'occasion du Dimanche, une polémique capable d'étonner quand même. Je comprends qu'un homme du monde, publiciste ou non, puisse avoir des raisons personnelles de haïr ce jour qui revient sans cesse et, ne fût-ce que par la voix des cloches et l'air de fête qu'il donne encore à nos villes, lui répète sans cesse de n'être ni ambitieux ni envieux, quand il veut à tout prix écraser ses rivaux et réformer l'Etat, d'être chaste surtout quand il a peut-être dans son carnet un rendez-vous adultère; mais qu'il aille prêcher cette haine au peuple en la colorant de prétextes philanthropiques, j'avoue que je ne le comprends plus. Quoi, vous prétendez que si vous avez, en soutenant la cause populaire, des espérances personnelles, votre dévouement « pour les classes deshéritées » n'en est pas moins sincère, passionné, profond, et vous voulez leur ôter leur Dimanche! Pour peu qu'on y réfléchisse de bonne foi, ce serait bien l'occasion de parodier le fameux et trop naïf vers de Voltaire et c'est bien le Dimanche qu'il faudrait inventer, s'il n'existait pas.

C'est une des vérités que l'auteur de la *Maison du Dimanche* a su rendre saisissante et le tout en dialogue à la manière des anciens.

« Il me semble, mon oncle, que le pauvre a besoin de son salaire et que le précepte du Dimanche l'en prive.

— » D'abord, mon ami, il faut bien comprendre une chose : c'est que sous la règle de l'Evangile c'est au cœur avant tout que Dieu tient. Si donc il se trouvait » un pauvre ouvrier qui, rigoureusement obligé de travailler le Dimanche pour » procurer du pain à sa famille, vient donner à Dieu, en assistant à une messe » basse, une simple demi-heure, en lui disant : Seigneur, vous voyez ma bonne » volonté; ce n'est pas par mépris de votre loi que je travaille, et la preuve c'est » que j'ai tout quitté pour venir au moins vous prier et vous demander vos grâces, » n'en doute pas, mon enfant, ce pauvre ouvrier ne serait pas coupable et Dieu se» rait plus touché de son simple et naïf hommage que de prières longues, mais » tièdes.

— » Est-ce bien la doctrine de l'Eglise que vous nous donnez là?

— » Positivement, mon ami : ces préceptes, dans leur partie disciplinaire, n'o» bligent pas en face d'inconvénients vraiment graves. Seulement il ne faut pas s'il» lusionner à cet égard et y mettre de la mauvaise foi ni de la mauvaise volonté; » et c'est par esprit de soumission et pour prévenir des égarements de ce genre qu'on » doit soumettre la question au curé de sa paroisse, ou à son confesseur, qui en sont » les juges compétents. Malheur à celui qui les trompe, car Dieu ne tiendra nul » compte d'une permission abusive et frauduleuse!

— » Il n'en est pas moins vrai qu'au point de vue économique la production est » interrompue et c'est un jour entier de non-valeur...

— » Voilà bien les secs et insipides calculateurs de notre époque mercantile et

Digitized by Google

» mesquine! « D'abord, dit très-bien M. Pérennès, pour que le travail du Dimanche » fût matériellement profitable à l'ouvrier, il lui faudrait la certitude de la fixité » dans le taux de son salaire. Or, comme de la multiplication du travail naît la » multiplication de la marchandise, cette multiplication du travail et de la mar- » chandise ayant lieu partout, il en résulterait engorgement et dépréciation de celle- » ci et par contrecoup abaissement des salaires.

» Dans le fait, on a calculé que le salaire actuel est au salaire, tel qu'il existait » avant 1789, dans le rapport de un à six, c'est-à-dire que l'ouvrier d'alors gagnait » juste ce que l'ouvrier d'aujourd'hui gagne en sept jours, en tenant compte de toutes » les circonstances.

» Et puis, calculateurs sans fin, vous n'oubliez qu'une chose, dans vos calculs, » une toute petite chose, la *mort*, qu'un travail sans relâche avance rapidement; » et alors, je vous le demande, où est le bénéfice! C'est bien le cas de dire avec » Rousseau : Que doit-on penser de ceux qui voudraient ôter au peuple les fêtes, » les plaisirs et toute espèce d'amusement, comme autant de distractions qui le » distraient de son travail? Cette maxime est barbare et fausse. Tant pis, si le peu- » ple n'a de temps que pour gagner son pain : il lui en faut encore pour le manger » avec joie, autrement il ne le gagnera pas longtemps.

» Rappelle-toi aussi que nous avons déjà entamé cette question en étudiant le » Dimanche au point de vue de l'hygiène.

— » Vous avez raison et je conviens que le repos septenaire est indispensable à » l'homme qui n'est pas une machine et ne peut fonctionner toujours sans relâche » et sans variété : les ouvriers qui ne fêtent pas le Dimanche *font le lundi*, comme » ils disent, et remplacent l'église par le cabaret.

— » Et alors je n'ai plus qu'à te citer ce passage d'un autre écrivain : « Celui » que l'habitude et la passion entraînent à de pareils désordres, qu'est-il sinon le » meurtrier des siens? Savez-vous ce qu'il boit dans ce verre qui vacille en sa main » tremblante d'ivresse? Il boit les larmes, le sang, la vie de sa femme et de ses en- » fants.

— » Qu'as-tu donc? Victor? s'écria tout à coup madame de Rougemont, en » voyant son fils rougir, puis pâlir d'émotion.

— » Ce n'est rien, mère, répondit-il à madame de Rougemont en la regardant » avec expression et à mi-voix : je pensais à tout le mal que je vous ai fait et il y » avait bien de quoi m'émouvoir.

« Ainsi donc, reprit M. Desvaux, qui, par discrétion, n'avait pas eu l'air de re- » marquer le trouble de Victor, l'une des vues du Seigneur a été de ménager à l'ou- » vrier, au pauvre, un jour où il pût quitter la livrée de l'industrie et du travail, » goûter les douceurs de la famille, avoir des amis comme les autres hommes, rele- » ver un moment la tête comme eux et se sentir consolé.

— » C'était une attention bien digne de la bonté céleste, s'écria madame Rou- » gemont. Quand on va dans les chantiers ou dans les manufactures et qu'on voit » de près ces travaux incessants et pénibles, il paraît déjà bien dur de mener cette » vie toute une semaine; mais s'il fallait condamner ces malheureux à se pencher » ainsi sur leur ouvrage, tous les jours, sans autre interruption que la mort, ce » serait l'enfer qu'une pareille vie!

» — Et pourtant, la condition de nos ouvriers est bien douce en comparaison des » esclaves de l'Amérique. Encore aujourd'hui, il y a non pas des esclaves attachés » plutôt à la terre qu'à l'homme, et dépendant en quelque façon d'elle plus que de » lui, mais des esclaves dans toute la force du mot et comme dans l'antiquité » païenne. Et cette monstruosité se trouve une institution régulière de la répu-

Digitized by Google

» blique de Washington, tant l'intérêt, tant la soif du gain aveugle les hommes et
» leur fait accepter les plus bizarres et les plus criminels contrastes !

» Figurez-vous un pauvre noir, travaillant dans les champs de sucre ou de co-
» ton, sous le fouet d'un autre esclave, chargé de le surveiller et de le battre. Le
» dimanche n'est-il pas pour lui, dans toute la semaine, l'objet de ses désirs et le
» jour d'une délivrance temporaire ?

» A qui doit-il ce repos du septième jour, et le droit d'aller à l'église ou au
» temple s'asseoir à côté de ses maîtres, en face du Dieu qui doit les juger comme
» lui ? — N'est-ce pas à Dieu ? »

Dans son intelligence infinie, et devant laquelle il n'y a ni passé, ni futur, il avait bien vu toutes ces conséquences de son précepte libérateur. Qui oserait dire qu'il ne les avait pas acceptées et voulues, lui qui n'a pas même oublié l'animal de service dans le précepte antique ?

Et ce sont les amis du peuple qui repoussent le Dimanche : ô inconséquence des passions humaines !

Mme de Rougemont, qui n'était ni philosophe, ni démocrate, mais qui avait du cœur, entraînée par le tableau du travail des enfants dans les manufactures, interrompu par une loi que l'avarice des pères même trouve souvent le moyen d'éluder, d'une loi protectrice sans doute, mais qui ne vaudra jamais la foi, ne peut s'empêcher de s'écrier les larmes aux yeux :

« Oh ! pour ma part, je ferme ma boutique dès Dimanche. Il en arrivera ce qu'il
» pourra, mais je ne veux pas contribuer à affaiblir le respect de ce jour, que
» Dieu semble avoir fait tout exprès pour les malheureux. Je croirais toujours voir
» un de ces pauvres enfants me tendre ses bras amaigris, en criant : Si vous ne
» souffrez pas comme moi, si le Dimanche vous est indifférent, oh ! du moins,
» observez-le par pitié pour nous, afin que le vieil usage ne tombe pas et que
» nous ayons au moins un jour sur sept pour nous reposer et respirer. »

Encore si le repos du corps était le seul bienfait du Dimanche, mais il faut s'envelopper de ténèbres bien sombres pour n'en pas voir aussi la puissance de civilisation et de moralisation pour le peuple. Aucun de ces hommes n'a donc réfléchi à l'effrayante ignorance, à la brutale grossièreté du paysan païen ? Nous jugeons l'antiquité par ses chefs-d'œuvre, et elle nous apparaît toute au sein de la plus pure et de la plus lumineuse atmosphère. Hommes inconséquents, pourquoi n'êtes-vous si subtils que contre la vérité ?

La chaire est l'école régulière du pauvre : avec elle, c'est une banalité de le dire, tant la chose est évidente, le dernier pâtre sait des choses plus merveilleuses, et surtout plus pratiques en philosophie, que les Socrate et les Platon !

— Sans doute, dites-vous, la chaire a beaucoup fait pour la civilisation ; mais elle a fait son temps : l'instruction obligatoire et gratuite répond mieux aux besoins de l'avenir.

— Ah ! oui, l'avenir ! Et Dieu, qu'en ferez-vous dans votre avenir ?

— Nous l'enseignerons aussi : nous prenez-vous pour des athées ?

— Hélas ! en ce cas, le dieu de l'avenir sera comme celui de la philosophie, comme le vôtre à tous, Messieurs, une matière à belles phrases, une chute à effet, une abstraction dans le fond, une chimère, une idée cadavre.

— Le blasphème est joli, pour un dévot !

— M. Guizot, qui n'est pas un jésuite, a dit lui-même en pleine assemblée protestante : « Les Rationalistes n'ont que la statue de Dieu, c'est-à-dire un marbre :
» c'est du Dieu vivant que nous avons besoin ! » Et, dans le fait, nul de vous qui ne fasse sur Dieu les plus belles pages : quelle est la vertu pratique, domestique et journalière qu'il en rapporte ?

Digitized by Google

Vous voyez donc bien que votre Dieu n'agit pas en vous, qu'il est tout spéculatif et factice, et qu'en pratique, c'est l'athéisme.

Je sais qu'ici les amis du scandale ont dans la faiblesse ou l'hypocrisie de quelques chrétiens une réponse toute prête : laissons là les morts et regardons ceux qui vivent. Il en existe encore assez partout, autour d'eux et chez eux pour les confondre, une mère, une sœur....

Car les vertus les plus rudes
Du stoïque triomphant,
Sont les humbles habitudes
De la femme et de l'enfant !

Ces vers charmants ne sont que la simple et fidèle expression d'un fait que chacun peut voir et toucher : ce n'est là ni de la métaphysique ni du rêve.

« Sans doute il y a des populations entières qui n'assistent guère à la messe que » par routine. « Ne croyons pas, reprend ici l'auteur, que le Dimanche soit perdu » pour eux. La grande idée, non pas spéculative, mais vivante de Dieu, ne meurt » pas dans leur âme, et c'est un point important ; nourrie et fécondée tous les huit » jours, elle porte ses fruits à son heure. C'est ainsi que les liens de la morale pu- » blique ont encore dans nos campagnes, même dans celles où la coutume paraît » avoir plus d'action que la foi, une force qu'ils ont perdue depuis longtemps dans » les villes.

» Allez donc toujours, allez en foule, ô peuple des campagnes, au pied de ces » autels où vos pères ont prié ; agenouillez-vous sur ces dalles que tant de généra- » tions ont usées ; pressez-vous autour de cette chaire qui depuis la naissance du » christianisme dans les Gaules, instruit le fils à respecter son père, la femme à » chérir ses devoirs d'épouse et de mère, le frère à aimer son frère, l'indigent à » regarder le riche sans envie, le riche à devenir l'économe de Dieu sur la terre et » le nourricier du pauvre.

» La belle découverte et le merveilleux progrès que cette indifférence pour Dieu » qui rend indifférent pour l'homme, que cette incrédulité qui rompt tous les liens, » que cette fuite des saints offices qui, j'en appelle à la mémoire des anciens, a » amené entre les frères des haines d'héritage, entre les citoyens l'envie et des se- » mences de guerre civile, chez les enfants la froideur et l'ingratitude envers les » auteurs de leurs jours, le déshonneur enfin sous plus d'un toit. « C'est au fruit, a » dit le Sauveur, qu'on connaît l'arbre. » Vous voyez que l'abandon des églises et » le mépris du Dimanche ne vous ont pas porté bonheur : rentrez au bercail et les » anciennes mœurs refleuriront. »

Il y a tant de choses ramassées et comme condensées dans ce mince opuscule, que l'espace nous manque avant d'avoir suivi tout entière cette seule veine de preuves. La part du blâme en sera plus courte ; quelques négligences, trop de précipitation dans le récit et surtout dans les transitions, mille choses, en un mot, qui sentent la hâte et qui ne sauraient pourtant empêcher l'ouvrage d'être, dans sa petite sorte, un travail plein de sens, d'intérêt, d'onction chrétienne et d'élans éloquents.

L'abbé Hamon.

Versailles. Imprimerie de Beau jeune, rue Satory, 28.

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 112. — AVRIL 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL
DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XLII [1].

Procès contre les prélats espagnols qui avaient siégé au concile de Trente, et, en particulier, contre Carranza, archevêque de Tolède, et primat d'Espagne.

§ I. *Répugnances et préventions des Espagnols pour les réformes religieuses et disciplinaires opérées par le concile de Trente; poursuites de l'Inquisition contre les évêques qui y ont pris part.*

Le danger imminent qu'avait couru l'Espagne d'être envahie par la *prétendue réforme* explique, jusqu'à un certain point, ses ombrages et ses préventions contre toute réforme, même légitime : elle se cramponnait avec violence à la routine qu'elle confondait avec la tradition, et aux abus existants, qu'elle ne discernait pas des coutumes religieuses appartenant aux Églises particulières.

On peut encore assigner une autre raison à ce caractère tracassier et soupçonneux que prit alors la police de l'Inquisition espagnole contre des hommes distingués par leur rang, leur science et leur piété.

L'Inquisition avait eu principalement à combattre chez les Juifs et les Maures des superstitions héréditaires, et un entêtement aveugle pour des pratiques anti-chrétiennes : on pouvait donc aisément réunir contre eux des indices matériels afin d'établir leur culpabilité. A l'égard des Luthériens, qui admettaient une grande partie du christianisme antérieur, et qui ne différaient que sur l'admission ou la portée de certains dogmes, *le corps du délit*, qu'on nous permette cette expression judiciaire, était bien autrement difficile à constater. Ce qui augmentait encore cette

[1] Voir le 41e chapitre, au numéro précédent, ci-dessus, p. 197.

difficulté, c'est que les Luthériens espagnols protestaient de leur soumission à l'Église et continuaient de pratiquer extérieurement la religion catholique. Pour bien saisir en quoi leurs doctrines différaient de la foi orthodoxe, il aurait fallu une grande sagacité et une science profonde. Le zèle seul ne pouvait pas suppléer à ces conditions essentielles. Il pouvait même égarer des consciences prévenues et mal éclairées.

Les Protestants avaient demandé la réforme de certains abus qui existaient dans le clergé régulier ou séculier au 16e siècle : tout catholique qui s'élevait contre ces abus ou qui en signalait de semblables, était par là même suspect aux inquisiteurs ; il leur était plus commode d'étayer des poursuites sur une telle base que d'examiner si telle ou telle personne avait erré sur quelque matière théologique élevée et abstraite.

A ces excès et à ces égarements du zèle, venaient se joindre les passions égoïstes des employés de l'Inquisition et les basses cupidités des courtisans, qui aiment toujours un arbitraire dont ils profitent. Comme le dit le célèbre cardinal Pallavicini, le mot de réforme sonne toujours mal aux oreilles des courtisans, et le concile de Trente, qui excita la répugnance et les antipathies de *la cour de Rome*[1], fut bien plus mal accueilli encore à celle de l'Escurial.

Mais, par la cour de l'Escurial, il faut entendre non-seulement les courtisans qui entouraient Philippe II, mais Philippe II lui-même et son gouvernement.

Il y avait de plus dans la nation espagnole tout entière, une réaction anti-réformatrice qui joignait son impulsion à celle du gouvernement, et l'Inquisition ne fit que céder à ces tendances générales qui se produisaient autour d'elle, quand elle se mit à persécuter la plupart des prélats et des docteurs qui avaient représenté l'Espagne au concile de Trente.

Aucun de ceux qui pouvaient offrir quelque prise à ses soupçons ne fut épargné.

Elle poursuivit successivement : 1° Carranza, archevêque de Tolède ; 2° Pierre Guerrero, archevêque de Grenade ; 3° D. Fran-

[1] Pallavicini explique fort bien qu'en s'exprimant ainsi, il n'entend, par ces mots *Cour de Rome*, que la collection des courtisans et nullement le gouvernement pontifical. « Io credo veramente che dalla corte di Roma fosse temuta et ancora in qualche » tempo abborrita la convocazione del concilio. E primieramente intendendo per » nome di Corte la moltitudine dei cortigiani, certo è che all'orecchie loro sonerà » sempre molesto il vocobolo di riformazione » (*Istoria di concilio di Trento*, Roma 1657, pars 1, t. 1, p. 69).

çois Blanco, évêque de Malaga; 4° D. François Delgado, évêque de Jaën; 5° D. André Cuesta, évêque de Léon; 6° D. Antoine Gorrionero, évêque d'Alméria; 7° D. Melchior Cano, évêque démissionnaire des Canaries; 8° D. Pierre del Frago, évêque de Jaca.

Les docteurs en théologie du concile de Trente, soumis aux mêmes persécutions, furent les suivants :

1° Benoît Arias de Montano.

2° D. Diego Sobanos, recteur de l'université d'Alcala.

3° D. Diego Lainez, qui fut l'une des lumières du concile de Trente, et que la compagnie de Jésus élut pour son général; il aurait été poursuivi par l'Inquisition, s'il n'avait pas continué de résider à Rome.

4° Jean de Regla qui avait été professeur de Charles-Quint et provincial des hiéronimites en Espagne. Il fut arrêté, forcé d'abjurer dix-huit propositions et soumis à une pénitence.

5° François de Villalba, prédicateur des deux souverains Charles V et Philippe II. Philippe II intervint en sa faveur et empêcha de le faire arrêter.

6° Michel de Medina, père gardien des Franciscains : il mourut dans les prisons du Saint-Office, après quatre années de détention.

7° Pierre de Soto, religieux dominicain, contre qui l'Inquisition commença des informations pendant qu'il était à la troisième réunion du concile de Trente: comme il mourut dans cette ville en 1563, il échappa à l'arrestation et aux poursuites qui l'attendaient dans sa patrie.

8° Dominique de Soto, aussi dominicain. On avait intercepté une lettre de lui où il parlait des épreuves auxquelles il avait été soumis par les inquisiteurs de Valladolid, et de la violence qu'on lui avait faite pour le forcer de censurer comme mauvais le catéchisme de Carranza, quoiqu'il eût dit qu'il le croyait bon et conforme à la sainte doctrine [1].

9° Enfin Jean de Ludegna, prieur du couvent de Valladolid, dont tout le crime était d'avoir approuvé le catéchisme de Carranza. Il ne fut soumis qu'à une pénitence secrète.

[1] Tout ce que nous raconterons au sujet de Carranza, sera tiré 1° de Llorente, t. II et III (Ses témoignages en faveur de la Papauté sont de la plus haute importance dans cette affaire); de la *Vida di Carranza*, par Sallazar de Mendoza; de l'*Histoire d'Espagne*, par Ferreras; de l'*Histoire du concile de Trente*, par Pallavicini; de la *Correspondance de Philippe II*, par Gachard; de *Charles-Quint*, par Amédée Pichot, etc.

Digitized by Google

Une grande partie de ces théologiens qui figurèrent tous avec honneur au concile de Trente, comme *Pères de la foi*, ne furent audacieusement accusés d'avoir attaqué la foi, que parce qu'ils étaient partisans plus ou moins avoués de Carranza, archevêque de Tolède et primat d'Espagne. Ce sera donc éclairer tous ces procès que de faire connaître celui qui fut intenté à cet illustre prélat. Les ultrà-catholiques espagnols, dont l'Inquisition était à la fois la représentation et l'appui fidèle, avaient fait, pour ainsi dire, une épreuve désespérée de leurs forces, en s'attaquant au prélat qui se trouvait au degré hiérarchique le plus élevé du clergé de la Péninsule. S'ils avaient eu un plein succès, leur despotisme n'aurait pas eu de bornes. Il n'y aurait plus eu de salut pour les grands et pour les évêques d'Espagne, qu'en se faisant les agents et les familiers de l'Inquisition. Heureusement, comme on va le voir, le succès de ces poursuites ne fut pas complet, et malgré la puissance du Saint-Office et celle de Philippe II, conjurées ensemble contre un évêque, cet évêque fut arraché au supplice ou à l'infamie par l'intervention de la Papauté.

§ II. *Procès fait à Carranza et sa translation à Rome.*

Barthélemy Carranza de Miranda [1], était un dominicain aussi estimé pour sa science que pour sa haute piété. Il professa la théologie avec succès au collége de Saint-Grégoire de Valladolid, fut nommé qualificateur du Saint-Office, dans cette ville, et prêcha sur la place publique les sermons de quelques auto-da-fé, qui y furent célébrés.

Une grande disette ayant eu lieu dans les montagnes de Léon et de Santander en 1540, les malheureux habitants de ces contrées descendaient en foule pour demander l'aumône à Valladolid; quarante d'entr'eux furent recueillis par Carranza à son collége de Saint-Grégoire. Désespéré de ne pouvoir pas en abriter et en nourrir un plus grand nombre, il vendit pour les secourir tous ses livres, excepté la Bible, et la Somme de saint Thomas, et fit des quêtes en leur faveur de manière à les soulager tous.

Nommé cette année même à l'évêché de Cuzco et un peu plus tard à celui des Canaries, il refusa avec fermeté ces deux dignités ecclésiastiques.

En 1545, il fut envoyé par Charles-Quint, au concile de

[1] Il était né en 1503, d'une noble famille à Miranda de Arga, petit bourg du royaume de Navarre.

Trente comme théologien, et comme l'un des représentants de l'ordre des Dominicains en Espagne. Il y fut très-occupé dans les congrégations dont il fit partie. On le chargea de prêcher sur la *Justification* dans la paroisse de Saint-Laurent de Trente. C'est vers cette époque qu'il publia à Rome et à Venise, divers ouvrages, et entre autres un *Traité sur la résidence des évêques*, qui touchait à un des grands abus de son siècle, et qui lui suscita beaucoup d'ennemis.

Cependant de retour en Espagne, il fut nommé en 1548, confesseur du jeune prince des Asturies, depuis Philippe II. L'humble dominicain refusa encore cet emploi. Mais il fut élu deux ans après provincial de son ordre en Castille, et il crut devoir accepter cette charge.

En 1551, il participa à la reprise du concile de Trente; on lui témoigna encore la plus grande confiance dans cette auguste assemblée, et il y fut membre d'une commission chargée de la rédaction d'un *Index expurgatorius*.

Les sessions du concile ayant été de nouveau suspendues, le zèle de Carranza trouve bientôt à s'exercer sur un nouveau théâtre. Il est envoyé en 1554, à Marie Tudor, reine d'Angleterre, qui vient d'épouser Philippe II, et là, de concert avec le cardinal Solo, il fait des efforts inouïs et accomplit des prodiges de zèle, pour faire rentrer le royaume d'Angleterre au sein de l'Eglise. Il y reste trois ans, emploie tour à tour les voies de la persuation et celles de la rigueur. Il réussit dans sa difficile entreprise. L'Angleterre redevient catholique, sous le sceptre de la reine Marie.

Dans le cours de l'année 1557, il rejoint Philippe II en Flandre, pour lui rendre compte des succès de sa mission. Là, l'infatigable dominicain continue sa guerre au protestantisme. Il fait brûler dans les Pays-Bas et jusqu'à Francfort, les livres infectés de luthéranisme et prend des mesures, pour en empêcher l'importation en Espagne.

A la fin de cette même année, Philippe II, pour récompenser un zèle si soutenu et de si heureux succès, désigne Carranza pour l'évêché de Tolède devenu vacant. Le pieux dominicain croit d'abord devoir refuser cette dignité. Pour le remplacer, il présente au choix du roi trois prélats dont il jugeait le mérite supérieur au sien. Philippe II, après avoir éprouvé de Carranza des refus réitérés jusqu'à trois fois, finit par lui parler en maître, et par lui ordonner d'accepter ce siége pri-

Digitized by Google

matial qui le mettait à la tête du clergé espagnol. Le pape Paul IV, qui avait connu le savant dominicain au concile de Trente, le dispensa des informations et de toutes les autres formalités d'usage, le préconisa dans un consistoire du 16 décembre 1557, et lui expédia ses bulles à la fin du même mois.

Cette élévation soudaine accrut le nombre et l'animosité des ennemis de Carranza. Elle devint la source de tous ses malheurs.

Le grand inquisiteur Valdès, qui avait espéré passer du siége de Séville à celui de Tolède, ne put pas supporter l'idée d'être obligé de reconnaître comme son supérieur le simple religieux dont il recevait la veille encore les respectueux hommages. Il ne pardonna pas d'ailleurs à Carranza de ne pas l'avoir compris parmi les trois candidats désignés au roi pour le siége de Tolède.

D'un autre côté, Charles-Quint, qui apprenait cette nomination dans sa retraite de Yuste, s'étonnait malignement de ce que l'humilité de Carranza eût bien plus facilement accepté l'archevêché de Tolède que les évêchés de Cuzco et des Canaries. Et le religieux hiéronimite D. Juan de Regla, qui s'entendait avec Valdès, usait de son influence sur Charles-Quint dont il était le confesseur, pour l'entretenir dans ces dispositions défavorables et presque malveillantes [1].

Un orage menaçant s'amassait donc sur la tête de Carranza qui, pendant ce temps, était encore en Flandre; il employa le commencement de l'année 1558, à faire imprimer son fameux *catéchisme* à Anvers, et il fut sacré le 27 février par le cardinal de Granvelle, alors évêque d'Arras. Au mois d'août suivant, il était en Espagne, et après avoir, sur la demande de Valdès, rendu compte au conseil de Castille et au conseil de la Suprême, siégeant à Valladolid, des mesures qu'il avait prises contre les luthériens, il alla au monastère de Yuste, pour visiter dans sa retraite l'ex-empereur Charles-Quint, qui était gravement malade.

Carranza ne se doutait pas des trames qu'on ourdissait

[1] *Charles-Quint*, etc., par Amédée Pichot, p. 425. M. Pichot fait remarquer que Juan de Regla, pas plus que Valdès, ne se trouvait parmi les *trois rivaux que Carranza avait généreusement désignés à la faveur royale. Inde iræ!* Les revenus du siége de Tolède montaient à 260,000 ducats par an : on comprend que ce siége dût exciter d'ardentes convoitises.

contre lui ; il ignorait, que sous le prétexte d'entendre son rapport, le grand inquisiteur l'avait retenu à dessein à Valladolid, pour avoir le temps de prévenir contre lui l'ex-empereur. On a conservé une lettre de la princesse Juana à son père, dans laquelle on lit le *post-scriptum* suivant : « J'oubliais de dire à » Votre Majesté que l'archevêque de Séville (le grand inquisi- » teur) m'a dit d'avertir Votre Majesté que les luthériens disaient » certaines choses de Carranza et que Votre Majesté devait être » très-réservée avec lui. Jusqu'à présent, tout cela n'a pas beau- » coup de consistance; cependant on dit que si c'était une » autre personne on l'aurait déjà arrêtée, mais on y fera plus » d'attention, et on en instruira Votre Majesté [1]. »

Les ennemis de l'archevêque de Tolède ne se bornèrent pas sans doute à cette dénonciation perfide, et ils durent s'attacher à donner à leurs accusations contre lui, plus de consistance encore, pendant qu'ils retardaient le plus longtemps possible son voyage à Yuste.

L'archevêque de Tolède n'arriva auprès de Charles-Quint, que le 20 septembre, veille de la mort de ce prince, suivant le récit de Quijada qui a été récemment mis en lumière [2]. Charles-Quint exprima le regret de n'être plus en état d'avoir une conversation d'affaires avec son ancien confesseur. Il le reçut sans difficulté et écouta avec intérêt ses exhortations édifiantes. Au contraire, d'après le témoignage aujourd'hui décrédité [3] du moine anonyme, Carranza aurait eu quelque peine à être admis auprès de Charles-Quint, et s'il faut en croire la version de quelques autres personnes présentes à cette scène solennelle, voici ce qui s'y passa. L'archevêque commença par parler pieusement de la mort à l'auguste malade, ensuite, sur sa demande, il lui lut le *De profundis* en paraphrasant chaque verset avec beaucoup d'expression, puis il prit un *crucifix*, tomba à genoux et le montrant à l'empereur, il s'écria d'une voix forte et pénétrée : « Voilà celui qui répond pour tous, il n'y a

[1] « Hasta ahora no hay nada sustancia ; mas dijò me, que si fuera otra persona » que le hubieran y a prendido. Pero que se mirara mas lo que hay y se avisara à » Vuestra Magestad de ello, etc., » citée par Amédée Pichot, d'après des documents tout récents recueillis par Guichard. *Charles-Quint*, etc., p. 437.

[2] Voir la publication de M. Gachard, le manuscrit Gonzalès, à Bruxelles, et les lettres du majordome Quijada. M. Pichot et M. Mignet, dans leur *Charles-Quint*, se sont servis de ces documents nouveaux.

[3] L'histoire des funérailles de Charles-Quint, qu'il aurait fait faire de son vivant est prouvée maintenant être une fable.

» plus de péché tout est pardonné [1] ! » Ces paroles furent rapportées plus tard par D. Louis d'Avila, grand commandeur d'Alcantara, quand il fut interrogé sur cette affaire par l'Inquisition.

François Villalba, prédicateur ordinaire du roi, prit la parole à son tour au chevet de l'auguste mourant, et pour lui inspirer confiance il lui dit : « Que Votre Majesté se réjouisse, c'est » aujourd'hui le jour de saint Mathieu. Votre Majesté est venue » au monde avec saint Mathias, elle en sortira avec saint » Mathieu. Avec de pareils intercesseurs, on n'a rien à crain- » dre; que Votre Majesté tourne donc avec confiance son cœur » vers Dieu, qui le mettra aujourd'hui dans sa gloire. »

« Les deux doctrines qui divisaient le siècle, dit à ce propos » M. Mignet, comparaissaient encore une fois devant Charles- » Quint sur le point d'expirer [2]. » Cet antagonisme ne pouvait être aperçu que par des esprits prévenus contre l'archevêque de Tolède. N'est-il pas tout simple et tout naturel qu'un confesseur rassure une âme prête à paraître devant Dieu, et tout alarmée au souvenir de ses fautes, et de l'insuffisance de ses œuvres, en lui exaltant les mérites infinis de Jésus-Christ, qui a racheté de son sang les péchés des hommes? Cela explique-t-il que la coopération de notre volonté ne soit pas nécessaire à l'application de ces mérites? cela veut-il dire que l'intercession des saints soit inutile?

Et à supposer qu'il y eût quelque inexactitude théologique dans le langage de Carranza, on ne doit certainement pas demander à un entretien affectif, qui a pour but de toucher le cœur, la même précision qu'à l'enseignement d'une chaire; qu'à un traité scientifique ou à un catéchisme.

M. Mignet s'est donc laissé mal à propos entraîner à faire de Carranza le représentant des idées luthériennes auprès du chevet de Charles-Quint agonisant, par le plaisir de mettre en contraste, à ce moment solennel, les deux doctrines qui se divisaient le siècle. Cet écrivain, ami des antithèses, s'est plu à représenter une antithèse en action.

Le fait est, qu'un monument récemment découvert, la lettre écrite par Carranza lui-même, le 21 septembre, à la princesse

[1] Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition* t. II, p. 165, de la traduction française. Cette déposition fut appuyée par celles de Juan de Regla et de François Villalba.

[2] *Charles-Quint*, son abdication, etc., par Mignet, p. 436. Paris, Paulin, 1854.

Juana, régente d'Espagne, ne porte aucune trace de la doctrine qui lui est reprochée, *la justification par la foi seule;* elle n'a aucune prétention dogmatique, et raconte seulement d'une manière touchante, la mort de Charles-Quint. « Ce prince mon- » trait, dit l'archevêque de Tolède, une grande sécurité et » une intime allégresse, qui frappèrent et consolèrent nous » tous qui étions présents [1]. »

Trois lettres écrites par le majordome Quijada, l'une quelques heures après la mort de l'ex-empereur à la princesse régente, les deux autres très-peu de jours après, contiennent l'expression d'une admiration pieuse pour la fin chrétienne de l'ex-empereur, et elles ne mentionnent l'intervention de Carranza, à son lit de mort que comme un fait très-simple [2], et très-naturel : « Nous croyons dit M. Pichot, que le récit désin- » téressé de Quijada suffit au témoignage de l'histoire : mais » par la suite ce ne fut pas celui qu'invoqua le Saint-Office [3]. »

Il est assez curieux que l'on ait récemment exhumé des archives de Simancas, des révélations historiques qui viennent balancer les dépositions partiales recueillies par l'Inquisition, et qui peuvent achever la justification d'une grande mémoire.

Il est donc certain aujourd'hui que, sans qu'il pût s'en douter le moins du monde, le malheureux archevêque de Tolède devait être épié dans ses moindres paroles, dans ses moindres actions, auprès du lit de l'auguste agonisant. Le moine anonyme, dans sa relation, alla jusqu'à relever le ton avec lequel il aurait dit : *tout est fini.* Cela aurait voulu dire : *tout est fini après la mort !...* [4].

Avec ce parti pris de mal interpréter les choses les plus innocentes, on parviendrait à noircir la sainteté même ?

Cependant, tout en recueillant les bruits malveillants et perfides que lui transmettaient les échos de Yuste, l'Inquisition sentait bien qu'elle ne pouvait pas appuyer une accusation d'hé-

[1] Ces citations sont tirées du manuscrit *Gonzalès,* extrait lui-même en grande partie des archives de *Simancas,* et intitulé : *Retraite, séjour et mort de Charles-Quint au monastère de Yuste* (Retiro, estancia y muerte de l'emperador Carlos-Quinto en el monasterio de Yuste). Elles sont reproduites par fragments dans l'ouvrage de M. Mignet, *Charles-Quint, son abdication,* etc., Paris, Paulin, 1854, p. 436, 437, etc., et dans celui de M. Pichot, intitulé : *Charles-Quint, chronique,* etc., Paris, Furne et Compagnie, 1854, p. 453, 454 et suivantes.

[2] *Charles-Quint,* etc., par M. Pichot, p. 454, et *Charles-Quint* de M. Mignet, p. 434 et 437. Voir les notes au bas de ces pages.

[3] *Charles-Quint,* par Pichot, p. 404.

[4] *Id. ibid.*

Digitized by Google

résie sur d'aussi fragiles fondements : elle fit donc examiner, pour tâcher d'y trouver prise à des attaques plus sérieuses, le *Catéchisme* publié à Anvers par Carranza.

La préface de cet ouvrage aurait dû éloigner de lui tout soupçon de luthéranisme. « En ces temps dangereux, disait-il, où les » hérétiques sont si empressés à propager l'erreur, il convient » aux catholiques de faire quelques efforts pour la cause de la » vérité. A la requête de plusieurs Eglises d'Espagne, j'ai donc » composé cet ouvrage en espagnol, pour l'usage des simples » fidèles, et je le traduirai bientôt en latin pour en faire profiter » d'autres pays, l'Angleterre principalement [1]. »

Il était impossible d'annoncer d'une manière plus précise des intentions plus nettes et plus pures.

Au surplus, Carranza, ignorant toujours les machinations dont il était l'objet, aussitôt après la mort de Charles-Quint, s'était empressé d'aller prendre possession de son diocèse. Il voulait prêcher d'exemple en faveur de la doctrine qu'il avait défendue par ses écrits et fait triompher au concile de Trente, celle de la résidence des évêques. Il fut admirablement reçu dans la ville de Tolède. Après s'y être installé pendant quelques mois, il visita son diocèse durant le printemps et l'été de 1559.

Pendant ce temps, ses ennemis ne se reposaient pas : l'inquisition faisait examiner le *Catéchisme* de Carranza par cinq théologiens, dont les sentiments d'animosité contre lui étaient connus : ils y découvraient seize propositions hérétiques, et la meilleure preuve de la criminalité de ces propositions était fondée sur ce qu'on y trouvait des expressions semblables à celles dont s'étaient servis Luther et Mélanchton, comme si le catholicisme et le protestantisme ne devaient pas parler quelquefois la même langue, et se rencontrer dans la forme donnée à des vérités chrétiennes qui leur sont restées communes ! Valdès communiqua à la régente d'Espagne la découverte faite par ses théologiens. Elle crut à l'existence des seize propositions suspectes dans le catéchisme incriminé ; et dès lors elle ne douta plus de la couleur luthérienne des paroles prononcées au lit de mort de son père par l'archevêque de Tolède.

Mais comme, suivant les instructions de Philippe II, on devait avoir des égards pour le rang et les qualités personnelles du prélat, la princesse sa sœur crut devoir se prêter à une singulière manœuvre pour épargner à l'illustre accusé l'humiliation d'une ar-

[1] *Charles-Quint*, etc., par Amédée Pichot, p. 404.

testation publique, au milieu de son diocèse, par les alguazils de l'Inquisition. Elle lui écrivit qu'elle avait besoin de lui communiquer quelques affaires avant l'arrivée du roi, et qu'en conséquence, elle l'invitait à se rendre auprès d'elle. Cette lettre était portée à Carranza par le frère de l'évêque de Cuença, l'un de ses dénonciateurs secrets; la reine ne manquait pas, dans sa lettre, de recommander d'une manière particulière à Carranza ce gentilhomme appelé D. Rodrigue de Castro.

L'archevêque de Tolède reçut l'avis de se tenir en garde contre les piéges que pouvait cacher cette invitation; des avertissements lui vinrent de quelques amis qu'il avait en Flandre, d'autres lui furent adressés à Tolède et sur sa route même. Il répondit qu'il avait foi dans la loyauté de la régente d'Espagne, et qu'il devait se rendre à sa courtoise invitation [1].

Il arriva jusqu'au dernier relai avant Valladolid, accompagné de D. Rodrigue de Castro et de D. Diégo Ramirez, président du tribunal de l'Inquisition de Tolède. Là [2] ces deux personnages réveillèrent le respectable archevêque au point du jour en lui exhibant les ordres supérieurs d'après lesquels il devait achever son voyage comme prisonnier de l'Inquisition. L'un et l'autre exprimèrent les regrets les plus respectueux de la triste mission dont ils étaient chargés, versèrent même quelques larmes, mais montrèrent pour se justifier le bref du pape Paul IV, que nous avons déjà cité, et qui donnait au grand inquisiteur juridiction pour déposer et juger les évêques, les archevêques et même les rois [3]. Carranza protesta cependant contre la validité de son arrestation, en disant : « Que ce bref, qui remontait à la fin » de 1558, était général et ne le concernait pas spécialement; » qu'il aurait fallu pour le juger une commission spéciale nom- » mée par le Pape; que dans tous les cas, on n'observait pas à » son égard les conditions prescrites par le Saint-Siége, qui ne » permettait de procéder à la prise de corps d'un évêque que » dans le cas où on craindrait une évasion. » Arrivé à Valladolid, il demanda acte de ses protestations à Jean de Ledesma, notaire du Saint-Office, puis il déclara qu'il en appelait au roi et au Pape de la violence arbitraire dont il était l'objet.

Il fut retenu prisonnier dans cette ville chez Gonzalès de Léon. On saisit alors tous ses papiers, ses correspondances et ses ma-

[1] *Charles-Quint*, par Amédée Pichot, p. 495.
[2] A Torre-Laguna.
[3] Voir ci-dessus, au chapitre précédent.

Digitized by Google

nuscrits sur divers sujets de théologie et de piété. Parmi les manuscrits trouvés chez lui il en désavoua plusieurs, et entre autres *l'Exposition de l'Epître canonique de saint Jean*. Il déclara que ce n'était que l'analyse rédigée par un de ses élèves, d'un cours qu'il avait fait autrefois, et qu'il ne saurait être responsable du défaut de mémoire et des inexactitudes du rédacteur.

De nombreuses dépositions furent entendues sur divers propos qu'on lui imputait, et qui, pour la plupart, perdirent beaucoup de leur gravité quand on remonta à la source, et qu'on s'adressa, pour savoir la vérité, à des témoins impartiaux.

Cependant, quoiqu'il eût beaucoup d'amis et de partisans, presque tous l'abandonnèrent lâchement après son arrestation. Philippe II lui-même, qui avait d'abord paru s'intéresser encore un peu à son sort, mit une espèce d'affectation à ne pas influencer les inquisiteurs, même à l'égard d'un homme qu'il avait beaucoup aimé, et qu'il avait élevé aux plus hautes dignités ecclésiastiques. Il ne pouvait, disait-il, nullement intervenir; son devoir de roi était de maintenir aux juges de la foi toute leur indépendance; il fallait laisser passer la justice de Dieu [1].

L'archevêque de Tolède sentait très-bien la gravité de sa situation. Un jour qu'il se rendait devant ses juges, accompagné de l'évêque de Lérida et d'un autre conseiller du Saint-Office, il leur dit : « Je vais au tribunal accompagné de mon meilleur ami » et de mon plus grand ennemi. » L'évêque de Lérida fut blessé de cette réflexion comme d'une attaque personnelle. « Vous ne » me comprenez pas, reprit Carranza : mon meilleur ami, c'est » mon innocence; mon plus grand ennemi, c'est *l'archevêché de* » *Tolède* [2]. »

La plus grande charge qui existât contre lui, de l'aveu même de ses accusateurs, était tirée de son Catéchisme, où il ne se serait pas expliqué dans le sens orthodoxe sur la *grâce* et la *justification*. De telles erreurs semblent bien étranges chez un Père du concile de Trente, sur des matières que le concile avait débattues, éclaircies et définies. Carranza n'assista pas à la troisième reprise de cette assemblée, mais il avait figuré dès 1543 dans les congrégations mêmes qui avaient préparé les décrets sur la jus-

[1] Balmès défend avec vivacité Philippe II dans cette affaire de tout sentiment de *basse animosité* : mais aucun auteur un peu grave n'a accusé ce prince de nourrir de pareils sentiments à l'égard de Carranza (*Protestantisme et catholicisme*, t. II, p. 249).

[2] *Charles-Quint*, par Amédée Pichot, p. 496.

Digitized by Google

tification, publiés dans la VI[e] session, le 13 janvier 1547 [1]. N'était-ce pas une singulière audace de la part des inquisiteurs de prétendre en savoir plus, au sujet de ces questions délicates, que l'un des Pères qui les avaient résolues?

Au reste le concile de Trente fut convoqué pour la troisième fois en 1561. La congrégation de l'Index du concile examina le Catéchisme de Carranza, elle déclara *qu'elle n'y trouvait rien à reprendre*, et remit un extrait authentique de sa déclaration, à un agent de l'archevêque de Tolède.

A cette nouvelle on peut se figurer quelles furent les alarmes et l'indignation du comte de Luna, ambassadeur d'Espagne. Il comprenait qu'une pareille décision, si elle était publiée, serait un coup mortel porté à l'Inquisition espagnole qui avait prohibé le Catéchisme de Carranza, et qui en avait fait, contre ce prélat, le fondement d'une accusation capitale. C'eût été déchirer aux yeux de la catholicité tout entière, le voile qui couvrait ce procès mystérieux, révéler au monde civilisé la légèreté avec laquelle on procédait devant ce tribunal, contre les hommes les plus vénérables; c'eût été, enfin, retourner en quelque sorte contre les inquisiteurs cette même imputation d'hérésie, avec laquelle ils venaient si facilement à bout de déshonorer et de perdre quiconque ne pliait pas devant eux.

Le comte de Luna avait contesté en droit l'utilité et par suite l'autorité d'une congrégation générale de l'Index à l'égard de l'Espagne, où le pouvoir royal et l'Inquisition possédaient un *Index particulier*, qui suffisait au pays comme rempart contre l'invasion des doctrines hérétiques. Mais quand même de telles réserves eussent été acceptées et que l'indépendance de la censure espagnole contre les livres eût été reconnue, quel n'eût pas été l'effet moral du brevet d'innocence donné solennellement aux œuvres de Carranza, par une congrégation émanée d'un concile œcuménique et qui était censée le représenter lui-même dans ses jugements sur l'orthodoxie des écrivains?

L'ambassadeur d'Espagne crut donc devoir faire observer aux Pères du concile qui avaient prononcé une sentence si favorable au Catéchisme de l'archevêque de Tolède, que le livre et l'auteur étaient l'objet des poursuites de l'Inquisition d'Espagne, que les déclarer innocents c'était jeter le trouble dans une procédure commencée, empiéter sur une juridiction reconnue et

[1] *Histoire du concile de Trente*, par le cardinal Sforza Pallavicini, p. 81 et suivantes, t. I[er], traduct. de l'abbé Migne, Montrouge, 1844.


Digitized by Google

dépasser les droits que la congrégation avait reçus du concile. Les Pères de la congrégation ne reculèrent pas et maintinrent que leur jugement était dans les limites de leur droit et dicté par la plus rigoureuse justice. Alors l'évêque de Lérida, qui n'y avait pas pris part quoique membre de la congrégation, parce qu'il était absent, profita de la première séance où elle fut réunie [1], pour s'élever avec violence contre l'approbation donnée au Catéchisme de Carranza, et il alla jusqu'à dire que ses collègues s'étaient déterminés par des raisons prises en dehors de leur conscience et qu'ils se faisaient complices des hérétiques puisqu'ils les couvraient de leur protection.

L'archevêque de Prague, président de la congrégation, le rappela à l'ordre avec beaucoup de force et de dignité; il ne s'en tint pas là, il adressa une plainte en forme contre l'évêque de Lérida, aux légats du Pape, tant en son nom, qu'au nom de tous les membres de la congrégation de l'Index. Le cardinal Morone, qui avait été lui-même poursuivi et emprisonné par l'Inquisition de Rome, et n'avait peut-être dû sa prompte réhabilitation qu'à un changement de règne [2], était alors à la tête de la légation romaine. Il aurait dû avoir de la sympathie pour Carranza, puisqu'il avait été, comme lui, l'objet d'injustes soupçons. Mais il désirait avant tout la pacification des esprits, et la politique pontificale lui faisait d'ailleurs un devoir de ménager le roi d'Espagne. Il parvint à concilier les deux partis en proposant : 1° de ne pas contester la validité du décret favorable aux commentaires de Carranza, sur le Catéchisme, mais de défendre qu'il fût fait des copies authentiques de ce décret, et d'autoriser le comte de Luna, à retirer des mains de l'agent de l'archevêque, celle qui lui avait été remise; 2° d'obtenir de l'évêque de Lérida, qu'il ferait des excuses aux prélats de la congrégation de l'Index, dans la personne de leur président, l'archevêque de Prague. L'évêque se soumit à la condition qu'on lui imposait, et le comte de Luna,

[1] *Poussé par le comte ou de son chef*, dit Fra-Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, p. 715, Amsterdam, Blaen, 1686. Je sais que cet historien est souvent inexact : mais chacune de ses inexactitudes est pour ainsi dire relevée minutieusement par Pallavicini, et le silence de son antagoniste sur le fait particulier que je cite en confirme la vérité.

[2] « Le cardinal Morone avait encouru quelques soupçons d'hérésie, et le rigide » Paul IV, promptement alarmé, l'avait rappelé et avait ordonné sa détention au » château Saint-Ange. L'Inquisition, présidée par le cardinal Alexandrin, reconnut, » sous Pie IV, l'innocence de Morone, qui fut envoyé à Trente par ce Pape en qua- » lité de premier légat lors de la reprise du concile. » (*Vie de saint Pie V*, par M. de Falloux, t. I, p. 63.)

Digitized by Google

fort de l'autorisation qui lui était donnée, se fit remettre par l'agent de Carranza, l'extrait authentique que ce dernier avait reçu. Mais déjà il en était parvenu en Espagne, une copie littérale dont s'emparèrent les défenseurs de l'archevêque de Tolède, et dont on ne put pas contester l'exactitude [1].

Philippe II comprit toute la portée que pourrait avoir la sentence portée par la congrégation de l'Index, du concile de Trente, en faveur du catéchisme de Carranza, quoique cette sentence n'eût pas été authentiquement publiée, et il écrivit à son ambassadeur d'en obtenir à tout prix du Pape ou du concile, la rétractation et l'annulation. Le comte de Luna agit, comme son maître le lui demandait, auprès des cardinaux-légats ; quant à l'intervention de Pie IV, dans l'affaire du catéchisme, les légats lui répondirent qu'elle n'était pas possible, car la commission de l'Index avait été nommée par le concile et non par le Pape, et ils ajoutèrent qu'elle n'avait pas excédé ses pouvoirs, puisqu'elle avait obtenu de Pie IV un bref qui lui avait permis d'étendre son travail sur tous les livres défendus.

Il ne restait plus que la ressource de l'appel devant le concile lui-même ; mais, après avoir bien étudié la situation, l'ambassadeur écrivit à Philippe II, qu'il avait cru devoir y renoncer, *de crainte que cette démarche n'eût les plus graves inconvénients* [2]. Cela voulait dire que le concile lui-même aurait confirmé la sentence de sa congrégation, s'il avait été saisi de l'appel. On pouvait en effet le prévoir facilement d'après une démarche of-

[1] Ce récit, que Llorente (*Hist. crit. de l'Inquisition*, t. III, p. 270) dit tirer d'un manuscrit contemporain, espèce de journal rédigé par Gonzalès de Mendoza, évêque de Salamanque, et membre du concile de Trente, s'accorde non-seulement avec *Fra-Paolo Sarpi*, mais encore avec *Raynaldus, continuateur de Baronius* ; suivant ce journal de l'évêque de Salamanque, la séance où la congrégation du concile de Trente rendit sa fameuse sentence en faveur du Catéchisme, était une de ses séances hebdomadaires qui se tenaient tous les mercredis, et si l'évêque de Lérida n'y avait pas assisté, il ne pouvait s'en prendre qu'à sa propre négligence. Voici maintenant le texte même de Raynaldus :

« Hic ob quasdam opiniones, et catechismum suspectæ doctrinæ hispano idiomate » impressum ad sacrum inquisitorem delatus in vinculis jam diù tenebatur. Con» sultabant itaque an hujus Catechismus in indice librorum prohibitorum configen» dus esset ? Traditur propterea examinandus archiepiscopo Pragensi, ac simul ali» quibus theologiæ doctoribus qui accuratè illum perlegentes nihil à rectâ fide alie» num continere asseruerunt. Recitatâ sententiâ vehementer excanduit Hispania» rum regis orator, et Ilerdensis episcopus in eos qui illum approbaverant, XXIX » Julii acerbè declamavit, etc. Raynaldus, *ann.* 1563, § 237, p. 420. »

[2] Lettres du roi Philippe II et du comte de Luna, citées par Llorente, *Histoire de l'Inquisition*, p. 271 et conservées dans les archives d'Albe et d'Altamira.



ficieuse et pressante qu'avaient faite les Pères du concile, auprès de Pie IV, pour l'engager à se faire envoyer à Rome le procès et la personne de l'archevêque de Tolède. Le Pape ne les avait apaisés, qu'en leur promettant d'évoquer l'affaire lorsque l'instruction préparatoire aurait été achevée par l'Inquisition d'Espagne, et d'intervenir en attendant, pour qu'on traitât l'illustre accusé avec plus de douceur qu'on ne l'avait fait jusqu'alors [1].

A Valladolid, devant le tribunal de l'Inquisition, le docteur Martin de Alzpicueta [2], défenseur de l'archevêque de Tolède, s'empara avec habileté de tous ces faits et les commenta avec beaucoup d'énergie. « Personne dans toute la chrétienté, disait-» il, ne pourra jamais voir de bon œil l'excès d'audace qui veut » faire prévaloir l'opinion des juges et de quelques témoins du » procès sur l'opinion même du concile de Trente. Une telle té-» mérité a beaucoup de ressemblance avec l'hérésie des Luthé-» riens, que ces mêmes juges ont la prétention de poursuivre » avec un si grand zèle... Il est certain que c'est une hérésie de » supposer que le Concile puisse approuver comme catholique » une doctrine qui ne l'est pas... Si les Luthériens apprennent, » ajoutait-il, que le roi a plus de confiance dans le tribunal de » l'Inquisition, que dans le souverain Pontife, ils s'en prévau-» dront pour persister dans leurs opinions opposées au Saint-» Siége, et ils diront que le roi n'a qu'une foi apparente et sub-» ordonnée à ses vues particulières, car si elle était véritable, » il ne serait pas dans la défiance à l'égard de Sa Sainteté [3]. »

[1] Les prélats que le comte de Luna signalait comme les protecteurs actifs de Carranza et comme ne cessant d'intriguer en sa faveur, étaient l'archevêque de Prague, le cardinal de Lorraine, l'archevêque de Braga (D. Barthelemy des Martyrs) et l'évêque de Modène. Ils représentaient l'Allemagne, la France, le Portugal et l'Italie, c'est-à dire toute la catholicité, moins l'Espagne, qu'intimidaient Philippe II et l'Inquisition, et ils entraînaient par leur impulsion tous les évêques de leurs nations, siégeant alors au concile de Trente. Philippe II fut de très-mauvaise humeur de la démarche des Pères du concile en faveur de Carranza : il écrivit à son ambassadeur, *qu'ils se mêlaient de ce qui ne les regardait pas.*

[2] Plus connu sous le nom du docteur Navarro. Carranza lui avait adjoint pour sa défense, D. Antoine Delgado, chanoine de Tolède, le docteur Santander, archidiacre de Valladolid, et le docteur Moralès, avocat. Il avait fallu un ordre exprès du roi pour qu'il eût la liberté de choisir à son gré quatre défenseurs : mais on ne leur communiqua pas les témoignages et autres pièces du procès.

[3] *Mémoire* du docteur Martin de Alzpicueta, présenté à l'Inquisition d'Espagne en faveur de dom Carranza de Miranda, archevêque de Tolède, extraits tirés du dossier du procès par Llorente, *Hist. de l'Inquisit. d'Espagne*, p. 278-279. Comme ce dossier est du nombre de ceux qui ont été conservés par l'ancien archiviste de l'Inquisition, on doit croire qu'il n'aura pas fait de citations dont on pourrait, encore aujourd'hui, prouver l'inexactitude.

On s'étonnera moins de ce langage si hardi, quand on pensera que cette défense était faite pour les inquisiteurs seuls et que, destinée à rester secrète, elle n'était pas même connue du client : Carranza ignorait même les démarches tentées en sa faveur par les Pères du concile de Trente, et l'approbation donnée à son Catéchisme par la congrégation de l'Index.

La clôture du concile ayant eu lieu le 4 décembre 1563, l'Inquisition espagnole se réjouit de n'avoir plus à lutter que contre le pape Pie IV ; elle croyait que le gouvernement de Philippe II pourrait peser sur lui plus aisément et avec plus d'efficacité que sur un concile œcuménique.

Le roi d'Espagne mettait une sorte de point d'honneur à obtenir la condamnation de Carranza, qu'il avait fini par croire réellement luthérien. « Je veux prouver à tout l'univers, écrivait-il à Pie IV, que si j'ai récompensé le mérite par la première dignité de l'Espagne, je ne suis pas moins disposé à punir le crime jusque dans celle de mes créatures que j'ai élevées le plus haut. »

En même temps, il envoyait un agent extraordinaire à Rome[1], pour demander au Pape que Carranza fût jugé en Espagne. Il écrivait aussi en secret aux membres les plus éminents du sacré collége, et il employait à leur égard tous les moyens d'influence dont il pouvait disposer pour qu'ils appuyassent et fissent réussir sa demande.

Ses habiles démarches et ses pressantes instances finirent par obtenir une partie du succès qu'il avait espéré. Pie IV ne voulut pas que l'archevêque de Tolède fût jugé en première instance par l'Inquisition ou par des juges du pays justement suspects de partialité ; mais il consentit à nommer une commission qui irait en Espagne prendre connaissance du procès et prononcer une sentence. Le choix des commissaires, qu'il proclama dans un consistoire du 13 juillet 1565, offrait toutes les garanties possibles de vertus, de lumières et de fermeté ; celui qui devait la présider avec le titre de légat *à latere*, était le cardinal Buoncompagni, qui devint Pape quelques années après, sous le nom de Grégoire XIII ; l'archevêque de Rosano, qui reçut également la tiare et prit le nom d'Urbain VII ; l'auditeur de rote Aldobrandini, depuis cardinal et le général des Franciscains, élevé par la suite à la Papauté sous le nom de Sixte-Quint.

Quand ces illustres délégués du souverain Pontife arrivèrent

[1] Cet agent était Rodrigue de Castro, le même qui avait arrêté Carranza.

Digitized by Google

près de Philippe II, le prince alla au-devant d'eux, jusques à Alcala, en leur faisant rendre de grands hommages. Puis il entoura le cardinal Buoncompagni de flatteries et d'obsessions, pour l'engager à associer plusieurs conseillers de l'Inquisition aux commissaires venus de Rome avec lui. Buoncompagni refusa et fut inflexible dans sa résistance.

Sur ces entrefaites, Pie IV meurt le 9 décembre 1565; Buoncompagni part brusquement pour se rendre au conclave. A Avignon, il apprend la nomination de Pie V. Peu de temps après, le nouveau Pape lui écrit pour l'inviter à retourner en Espagne; il répond qu'avant de déférer à cette invitation, il désire avoir avec Sa Sainteté un entretien particulier qui lui paraît de la plus haute importance. Il arrive à Rome et obtient une audience secrète de Pie V; là il lui fait un tableau très-animé des passions qui s'agitent autour du malheureux archevêque de Tolède, du poids dangereux que les préventions malveillantes de Philippe II peuvent jeter dans la balance de la justice, si le procès s'achève sur les lieux; il dépeint, non moins vivement, les machinations sourdes et perfides de Valdès contre Carranza. Pie V avait une haute intelligence et un grand cœur : il embrasse d'un coup d'œil, toutes les difficultés qui devront entourer une commission composée d'étrangers, en présence d'inimitiés locales, si actives, si habiles et si puissantes; il comprend qu'une véritable justice en pareilles circonstances, est devenue presque impossible en Espagne. Son parti est pris sur-le-champ, avec la décision et la vigueur qui le caractérisent. Il évoque à Rome le procès de Carranza, il destitue le grand inquisiteur Valdès.

Ce double coup de foudre étonne plutôt qu'il n'abat Philippe II. Ce prince proteste dans l'intérêt prétendu de l'indépendance de sa couronne; il ne comprend pas que l'extradition d'un de ses sujets, pour un crime commis dans ses états, puisse lui être imposée par une puissance quelconque. Heureusement le Pape régnant est un saint, et il ne transige pas avec le devoir. Il faut, pour sauver Carranza, que la fermeté se rencontre à un degré héroïque dans le chef du gouvernement pontifical. Pie V va jusqu'à menacer Philippe II de l'excommunier et de mettre son royaume en interdit [1]. L'opiniâtre monarque cède enfin aux alarmes qui s'éveillent alors dans sa conscience catholique. Il n'ose plus se refuser à faire partir pour Rome l'archevêque de Tolède avec les pièces de la procédure instruite contre lui.

[1] *Bref* du 30 juillet 1566. Cette pièce est fort longue et fort remarquable.

§ III. *Translation de Carranza à Rome, son jugement, sa mort.*

Du moment que l'évocation de l'affaire de Carranza était une chose décidée entre le roi d'Espagne et le Saint-Siége apostolique, il ne s'agissait plus que d'en presser l'exécution. Le Pape envoya donc en Espagne, dans ce but, Pierre Camayani, évêque d'Asculi, en qualité de nonce extraordinaire. Par un bref du 30 juillet 1566[1], il le revêtit des plus grands pouvoirs pour excommunier quiconque s'opposerait au départ de Carranza pour Rome et à la remise des pièces du procès. Le saint Pontife se plaignait noblement dans cette lettre, de la longueur de la détention de ce prélat, et de la lenteur qu'on mettait dans l'instruction judiciaire. « C'était, disait-il, un scandale pour l'Europe et pour toute la chrétienté. »

Cependant l'Inquisition eut bien de la peine à se laisser arracher sa proie, et elle la disputa jusqu'à la fin à la justice du chef de l'Eglise. Le roi d'Espagne ne voulut pas mettre l'archevêque de Tolède en liberté et le laisser aller à Rome sur parole et sous la garde du nonce; il envoya à Valladolid un détachement de ses gardes pour l'escorter jusqu'à Carthagène. On mit des lenteurs calculées dans les préparatifs de ce départ. L'illustre prisonnier, une fois arrivé à Carthagène, y fut retenu quatre mois encore. Enfin il ne fut rendu à Rome que le 29 mai 1567, neuf mois après la venue du nonce en Espagne.

C'était déjà une demi-délivrance pour le vénérable archevêque que de se trouver en dehors de la juridiction de l'Inquisition espagnole et de la domination du roi Philippe II. Il pouvait enfin espérer une véritable justice.

Traité par le Pape en hôte digne d'égards plutôt qu'en criminel présumé, Carranza est logé au château Saint-Ange, dans les appartements mêmes des souverains Pontifes; on lui accorde la jouissance du grand air et même celle de la promenade, dont il est depuis si longtemps privé; sa santé altérée ne tarde pas à se remettre.

Pie V nomme seize consulteurs du procès, et demande qu'on en accélère l'instruction, mais il faut faire traduire la procédure en italien. On trouve qu'il y manque des pièces importantes, et entre autres des manuscrits de l'auteur incriminés d'hérésie; on en réclame l'envoi. Cet envoi se fait attendre longtemps. Enfin,

[1] C'est le même que celui qui est cité ci-dessus.

quand les pièces arrivent à Rome, on découvre que plusieurs sont favorables à l'accusé.

Dans l'intervalle, le chapitre de Tolède avait envoyé des députés au Pape pour le supplier de presser le jugement de Carranza, et de faire en faveur du pieux archevêque tout ce qui serait compatible avec les intérêts de la religion et de la justice. Pie V répond au message du chapitre avec beaucoup de grâce et de bienveillance : il recommande aux chanoines d'implorer le Saint-Esprit pour la prompte et heureuse issue de ce procès.

Après qu'on a fait la traduction et complété les pièces de la procédure, le fiscal demande que le Pape soit présent à toutes les séances. L'accusé n'a garde de réclamer contre cette auguste assistance, qui est pour lui une garantie infaillible de justice. Mais Pie V est accablé d'affaires et ne peut pas toujours se rendre exactement au tribunal. De là, des lenteurs inévitables et sans cesse renaissantes.

Cependant Carranza était arrivé à Rome à la fin du printemps de l'année 1567 et dans le courant de l'été de 1569, les procédures étaient terminées. Pie V fit alors un projet de jugement qui avait pour but de décharger Carranza de toute accusation d'hérésie : seulement les ouvrages de ce prélat devaient être déclarés dignes de censure, et son Catéchisme serait traduit par lui en latin avec quelques corrections et quelques explications.

Pie V crut devoir communiquer cet heureux résultat à Philippe II auquel il supposait un reste d'attachement pour Carranza; le saint Pontife voulait racheter, par de grands égards, les menaces qu'il avait été obligé de prodiguer au roi d'Espagne et au grand inquisiteur pour leur arracher l'illustre primat de Tolède. De plus, la catholicité tout entière était alors engagée dans une ligue dont Philippe II était le chef temporel et le principal appui, espèce de dernière croisade contre l'islamisme et contre la Turquie, suprême effort qui devait finir par la victoire de Lépante, et rendre aux puissances chrétiennes dans la Méditerranée une prépondérance irrévocable.

De tels intérêts pouvaient bien commander à la Papauté, non pas l'abandon d'une cause juste, mais des ménagements calculés pour le gouvernement appelé à prendre la plus grande part à cette glorieuse entreprise. Pie V voulut donc attendre la réponse de Philippe II avant de prononcer et de publier la sentence définitive de Carranza ; à son grand étonnement, le monarque espa-

gnol lui répondit en le priant de différer encore cette sentence, et en lui annonçant de nouveaux documents à la charge du prélat accusé. Ces documents n'étaient autre chose que deux réfutations de l'apologie du Catéchisme de Carranza par des théologiens espagnols. Quand ces écrits furent apportés à Rome, Pie V était mort [1].

L'irritation du gouvernement et de l'Inquisition d'Espagne contre le grand Pape, était si violente, qu'on s'y réjouit presque de sa mort.

Cependant celui qui lui succéda fut le cardinal Buoncompagni qui avait vu et dénoncé dans le temps à Pie V, les intrigues locales qui rendaient impossible en Espagne une instruction impartiale du procès de Carranza. Il prit possession de la tiare sous le nom de Grégoire XIII.

Philippe II demanda au nouveau Pape de suspendre encore le jugement du procès. Il lui envoya quatre théologiens espagnols qui avaient censuré divers écrits de Carranza, et qui portèrent eux-mêmes leurs censures à Grégoire XIII, en les appuyant de leurs explications verbales.

Le roi d'Espagne ne s'en tint pas là, il expédia des agents habiles auprès de cinq évêques espagnols, anciens collègues de Carranza au concile de Trente, et qui avaient jusque-là défendu son orthodoxie. Il obtint d'eux des rétractations formelles sur ce point. Tous reconnurent par écrit que le Catéchisme de l'archevêque de Tolède et ses autres ouvrages, contenaient des propositions hérétiques.

Ces rétractations, signées par des noms connus et aimés à Rome, y produisirent un grand effet moral. On ne crut pas devoir compter pour rien l'opinion de l'élite du clergé espagnol. Cela modifia donc un peu les dispositions toutes bienveillantes du pape Grégoire XIII et de ses assesseurs envers Carranza.

Le 14 avril 1576 fut le jour fixé pour la prononciation de cette sentence si longtemps attendue. « L'archevêque de Tolède, » dit l'historien Ferréras, fut amené du château Saint-Ange au » consistoire, où étaient le Pape avec les quatre cardinaux et » les autres prélats qui faisaient partie de la commission de

[1] Voici le passage d'une lettre dont Llorente ne cite pas l'auteur : c'est probablement un ambassadeur d'Espagne à Rome : « On doit attacher peu d'importance à » la mort d'un homme qui se montre si affectionné à un moine dominicain, son » confrère, et qui compromet par ses discours l'honneur de l'Inquisition d'Espagne; » celle-ci gagnerait beaucoup si un pareil pape venait à mourir. » *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, t. III, p. 298.

» jugement. L'archevêque baisa en entrant la mule du Pape, et » on lui lut ensuite un extrait de son procès. On lui ordonna » d'abjurer seize propositions qui sentaient l'hérésie, tirées de » son Catéchisme et d'autres écrits, et l'archevêque obéit hum- » blement. Le Pape lui imposa d'être suspens de l'évêché pour » cinq ans et de se retirer pendant ce temps dans le couvent » d'Orbitello, de ne pouvoir dire la messe qu'une fois la se- » maine, de visiter les sept églises des stations de Rome et de » faire d'autres bonnes œuvres, lui assignant 2,000 ducats d'or » par mois pour son entretien.

» Le lendemain, dimanche des Rameaux, l'archevêque dit la » messe, et le Pape lui envoya la permission de la dire toute la » semaine Sainte et la lui accorda ensuite pour toujours. Le se- » cond jour de Pâques, l'archevêque alla visiter les sept églises » de Rome, et lorsqu'il achevait ses stations, il lui survint à Saint- » Jean de Latran une rétention d'urine. De retour au couvent » de la Minerve, on lui fit divers remèdes qui furent inutiles. » Comprenant que sa dernière heure était venue, il se fit appor- » ter le saint viatique, mais avant de le recevoir, il protesta en » présence de la *Majesté suprême,* à qui il devait rendre compte » de toutes ses actions, qu'il avait toujours été l'enfant soumis » de l'Eglise catholique et romaine, et qu'il pardonnait à ses » délateurs et à ses ennemis : il reçut ensuite l'eucharistie en » versant un torrent de larmes [1]. »

Pallavicini s'exprime d'une plus manière favorable encore à l'archevêque, sur l'issue de ce grand procès.

« La cause de Carranza, dit-il, ayant été examinée plusieurs » fois dans le cours de plusieurs années, d'abord par l'Inquisi- » tion d'Espagne et ensuite par celle de Rome, sous le pontificat » de Pie V et de son successeur Grégoire XIII, on n'y trouva pas » de quoi le condamner absolument pour cause d'hérésie ; mais » on l'obligea à une abjuration qui pût détruire les soupçons » formés contre lui d'une mauvaise croyance. Délivré de la pri- » son, il mourut avec tous les signes, non-seulement d'une foi » sans tache, mais d'une dévotion singulière [2]. »

[1] *Histoire générale d'Espagne* de Ferreras, xv[e] partie, 16[e] siècle, 10[e] et dernier volume, p. 304-305 (traduction de M. d'Hermilly, Paris, 1751). Ce passage est tiré de la vie de Carranza, par *Sallazar de Mendoza*, que Ferreras ne fait presque que répéter : seulement Ferreras ne dit pas que le Pape avait offert à Carranza sa litière pour faire ses stations, et que le pieux prélat l'avait refusée, comme un trop grand adoucissement à sa pénitence.

[2] « Esaminatasi per molti anni la sua causa, e prima dall' Inquisizione di Spagna

On peut regarder l'opinion de Pallavicini comme étant celle du Saint-Siége lui-même, car son *Histoire du concile de Trente* a été pour ainsi dire écrite sous les yeux de la Papauté.

Ainsi Carranza, après huit ou neuf années de prison rigoureuse en Espagne, et après une détention non moins longue, mais plus douce au château Saint-Ange, est mis en liberté, sans qu'on trouve dans ses écrits ni dans sa conduite rien qui puisse le faire condamner formellement hérétique. Puis, affaibli, par ses souffrances morales et physiques, il meurt en pieux et fidèle enfant de l'Eglise, au pied même de ces autels dont les rigueurs de l'Inquisition l'avaient tenu si longtemps éloigné [1].

Voici du reste, un témoignage plus imposant encore que celui de Pallavicini lui-même, en faveur de Carranza; c'est le texte de l'inscription qui fut gravée sur sa tombe par ordre de Grégoire XIII.

« Gloire au Dieu tout-puissant. A la mémoire de Barthélemy » Carranza, Navarrois, religieux de l'ordre de Saint-Dominique, » archevêque de Tolède, primat des Espagnes, homme illustre » par sa naissance, sa vie, sa doctrine, ses prédications et sa » charité; s'étant admirablement acquitté des commissions » importantes qui lui ont été confiées par Charles V et par Phi- » lippe II, le roi catholique, modeste dans la prospérité et patient » dans l'adversité. Il mourut à l'âge de 73 ans, le 2 mai, jour de » saint Athanase et de saint Antonin [2]. »

Ainsi Carranza est reconnu par la Papauté, comme une des gloires de l'Eglise, comme un défenseur de la foi, illustré par ses écrits et ses prédications autant que par sa piété et ses vertus; et quelle avait été pourtant la récompense de tant de mérites!.. Une captivité de 17 ans, et des poursuites judiciaires qui ten-

» e poi da quella di Roma, sotto i pontifici Pio V et Gregorio XIII, non si trovo » fundamento di condannarlo assolutamente, ma sol d'obbligarlo ad abjurare di sus- » picione data da lui a sinistra credenza e ch'egli liberato di carcere mori con segni » non sol' d'incontaminata fede, ma di singolar divozione. » *Pallavicini*, t. II, p. 136, Roma 1567.

[1] En Espagne, il n'avait pas même eu la liberté de se confesser, pendant les longues années de sa captivité. A Rome, Pie V lui donna la liberté d'approcher des sacrements, au jubilé qui suivit son arrivée, et ensuite quatre fois l'année.

[2] Deo optimo maximo. Bartholomæo Carranza, Navarro, Dominicano, archiepiscopo Toletano, Hispaniarum primati, viro genere, vità, doctrinà, concione atque eleemosynis claro: magnis muneribus à Carolo V, imperatore, et à Philippo II, rege catholico, sibi commissis egregie functo: animo in prosperis modesto, et in adversis æquo. Obiit anno 1576, die secundo Maii Athanasio et Antonino sacro; ætatis suæ 73.

daient à le torturer, à le supplicier comme un hérétique relaps ou tout au moins à le livrer à l'ignominie d'un auto-da-fé, en le revêtant publiquement de l'humiliant *san-benito* et en le forçant à s'accuser de crimes qu'il n'avait pas commis.

Il fallut pour sauver l'Espagne de cet odieux scandale, toute l'énergie de Pie V, et pour arracher une si noble victime à un honteux supplice, toute la bienveillante équité de Grégoire XIII; déplorable procès, dans lequel l'Inquisition et le gouvernement de Philippe II, en luttant avec opiniâtreté et acharnement contre la Papauté, sembla lutter contre la vérité et contre la justice elles-mêmes !

ALBERT DU BOYS.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.
Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XXVII[1].

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE KANT.

Je devrais peut-être faire grâce au lecteur de la critique de cette théorie. Elle n'a jamais eu, que je sache, ni en France, ni même en Allemagne, aucun partisan sérieux; elle n'est pas, du reste, de nature fort contagieuse : les nuages épais qui la couvrent ne lui attireront jamais chez nous de nombreux défenseurs; et ce qu'elle laisse voir aux yeux suffit pour faire passer condamnation contre elle. Toutefois, comme on ne manque pas de nos jours d'illustres professeurs qui n'ont pas craint d'aller puiser quelques idées peu rassurantes pour le succès de la vérité dans cette source peu connue, et de les jeter en pâture aux esprits avides de nouveauté, nous avons cru devoir sacrifier à l'espoir de produire quelque bien, le désir de la brièveté. Nous trouverons, du reste, dans cette critique, l'occasion de montrer plus clairement encore les funestes conséquences d'une mauvaise méthode.

[1] Voir le xxvi[e] chapitre au numéro précédent, ci-dessus, p. 216.

Digitized by Google

Nous ne parlerons point ici des bases générales de la philosophie de Kant ni de la classification qu'il a donnée des connaissances humaines ; nous nous contenterons de signaler de nouveau l'énorme contradiction qu'il commet en voulant établir des préceptes moraux, après avoir détruit l'objectivité de nos connaissances les plus enracinées dans la croyance humaine. Si l'*objectif* n'est pas, ferez-vous des vérités objectives telles que le sont, d'après vous-mêmes, les vérités morales, avec le *subjectif seul*[1] ! La Raison, la volonté, simples facultés du *sujet*, seraient-elles un fondement suffisant à ces vérités d'une objectivité absolue ? Erreur ! illusion ! et, pour dire le mot, absurdité ! Et cependant Kant était obligé d'en venir là ou d'abandonner à tout jamais l'homme à ses désirs et à ses passions, et d'effacer jusqu'au nom de la morale, puisqu'il ne restait debout, après sa *Critique de la Raison pure*, que le sujet avec tous les phénomènes intérieurs que lui livrait la conscience[2].

D'un autre côté, la volonté n'est pas une faculté indépendante, puisqu'elle ne se détermine qu'éclairée par la Raison : *ignoti nulla cupido*. Restait donc la Raison. Mais il était impossible de s'arrêter à la Raison empirique, c'est-à-dire recueillant seulement les données de l'expérience, et force était de remettre le dépôt sacré de la loi entre les mains de la Raison pure, dont les concepts, tous *nécessaires* et *universels*, se présentaient avec les conditions voulues pour garantir l'universalité et l'immutabilité des distinctions morales. Voilà la véritable origine de la théorie morale de Kant ; voilà la raison mère de tout ce système ; concilier à tout prix la morale avec la *Critique de la Raison pure*, et par là réconcilier celle-ci avec le sens commun et la conscience humaine offensés : telle est la raison de toutes ses thèses et de toutes ses conclusions ; les autres raisons alléguées en preuve, ne sont que des raisons secondaires, des raisons *obligées*.

Après avoir ainsi reconnu le fil des méditations de Kant, voyons quelle est la valeur philosophique de sa théorie.

1° Nous reconnaissons avec Kant que l'empirisme *seul* de la Raison est impuissant à nous donner la loi morale, à moins qu'il ne nous la fasse connaître comme un *ordre* (*mandatum*) de Dieu même ; car, selon nous, c'est par l'éducation, et par conséquent

[1] Cela ne nous rappelle-t-il pas cet intrépide logicien des contradictions, qui voulait faire de *l'ordre avec du désordre* !

[2] Dieu, l'homme, la société, la liberté, la vie future, tout cela n'était plus qu'un *problème, et problème insoluble*, selon les combinaisons de Kant.

par l'expérience qui nous transmet les leçons de la société et de son divin auteur, que nous connaissons la loi qu'il nous a donnée. La Raison empirique, c'est-à-dire ne s'appuyant que sur elle-même et sur les données de son expérience personnelle, est impuissante à fonder la morale. Kant l'enseigne comme nous. Il prétend, de plus, que la Raison pure peut ce qui est au-dessus de la Raison empirique; nous allons lui démontrer qu'il s'aveugle sur la puissance et la portée de cette faculté.

Voyons d'abord les raisons que Kant apporte pour prouver que c'est à la Raison pure que nous devons demander la loi morale. Son unique raison est l'impuissance de l'empirisme à nous instruire du prix moral des actions, et à nous donner la connaissance de la loi. Tout le monde comprendra que le moyen terme, impossible dans le système de Kant, entre l'empirisme et la Raison pure, existe pourtant, ou du moins peut exister. Cette Raison n'est donc pas au fond différente de son système, et aboutit par suite à prouver *idem per idem*, c'est-à-dire à résoudre la question par la question. On va voir, du reste, que c'est presque toujours là que vient aboutir la logique kantienne, et que le criticisme n'est autre chose qu'un cercle perpétuel, ou le développement continu de la même hypothèse.

Quelles sont les preuves de l'impuissance de l'empirisme en morale? Cette question est très-importante, parce qu'elle va nous révéler les principes dominants du système. La première de ces preuves est dans la nécessité de la connaissance du motif des actions pour être en état d'en apprécier la moralité; or, l'empirisme ne peut jamais nous apprendre si une action a été faite ou non *propter officium*. La seconde preuve de l'impuissance de l'empirisme, c'est l'universalité et la nécessité du devoir.

Or, la première de ces preuves n'est qu'une confusion inexplicable dans un philosophe qui ne trouve aucune théorie digne d'un sérieux examen, et qui taxe tous les systèmes de puérilité logique. Kant confond, en effet, la question du principe de la moralité *in se* avec celle de la moralité *in individuo*, pour employer ici le langage de l'école. Or, il n'est pas un écolier en philosophie qui ne connaisse parfaitement cette distinction. Il est si clair, de fait, que demander si *une action, prise et examinée abstractivement, sans égard à la personnalité de l'agent, aux circonstances accidentelles, lesquelles ne changent point l'espèce du cas,* comme disent les jurisconsultes, n'est pas la même chose que demander *si une action a été faite ou non* par tel individu *propter*

Digitized by Google

officium. Ce sont là deux questions qu'il faut résoudre successivement pour porter un jugement éclairé sur une action qui est soumise à notre appréciation, ou qui se passe sous nos yeux. Cette action, indépendamment de l'intention de l'agent, est-elle ou non conforme à la loi? Voilà la question qu'il faut d'abord résoudre. A-t-elle été faite par un motif moral, pour la loi, *propter officium?* Cette question ne vient qu'après, et confirmera ou modifiera le premier jugement selon les circonstances. On ne saurait confondre ces deux questions, à moins de prétendre que toute action faite par un bon motif est une action morale, ce qui serait renverser la *légalité* et par suite la loi, et la *moralité* elle-même par contre-coup. Car, qu'on le remarque bien, il s'agit ici de la moralité parfaite, de la moralité absolue, dirait Kant, et non point de cette moralité conditionnelle et subordonnée à l'ignorance et aux misères de l'humanité. Or, la moralité parfaite se compose de deux éléments indispensables, la *légalité* d'une part, c'est-à-dire la conformité à la loi, et la *moralité* de l'autre. Or, s'il n'est pas permis de sacrifier la moralité à la légalité, il n'est pas non plus permis, moins encore peut-être, du moins en certains cas, de sacrifier la légalité à la moralité provenant de l'intention de l'agent. Ce qui vient du législateur, de la loi, est l'élément supérieur et premier : voilà la loi dans sa pureté; ce qui vient du sujet n'est qu'accidentel et ne peut modifier la loi; il peut tout au plus *excuser* l'agent en certaines circonstances, et établir, non pas une exception à la loi, mais un cas particulier qui ne tombe plus sous la loi. Il n'est personne, je pense, qui conteste cette distinction. Eh bien! c'est cette confusion grossière qui est un des principaux motifs qui ont fait attribuer par Kant la loi morale à la Raison pure. Voilà une des colonnes de son édifice!

Je ne m'arrêterai pas à relever cette énorme bévue du philosophe allemand, qui nous apprend que l'expérience ne nous dit rien sur l'intention de l'agent. Nous demeurerons donc éternellement alors dans cette ignorance, et par suite dans l'impossibilité de juger jamais aucune action? Car qui nous apprendra donc si elle est faite ou non *propter officium?* L'anticipation? L'analyse des concepts de la Raison pure? Il faudrait avoir perdu le sens pour le prétendre. Il ne reste donc que le témoignage de notre conscience pour nos actions propres, et le témoignage de nos semblables pour les actions des autres. Or, cela même c'est l'empirisme, si absolument proscrit par Kant, et si énergique-

Digitized by Google

ment taxé d'impuissance. Il faudra donc renoncer à toute appréciation des actions humaines, à toute morale par conséquent, si l'on s'en tient aux affirmations du professeur allemand. Heureusement qu'elles sont opposées non-seulement aux faits, mais à la conscience humaine et au sens commun [1]; qu'elles ne sont que des imaginations, des hypothèses, moins que des hypothèses, puisqu'elles sont des conséquences *obligées* d'un système préconçu, gratuit, faux et absurde. Or, tout cela doit disparaître devant l'évidence; et, s'il est quelque chose d'évident au monde, c'est que nous connaissons nos intentions par notre conscience, et celles des autres par leur témoignage, pourvu qu'il nous présente les garanties nécessaires de véracité [2].

Passons à l'universalité et à la nécessité du devoir.

Que le devoir soit non-seulement un concept nécessaire, mais même, ce qui est plus, une réalité nécessairement posée par *Dieu lui-même,* au moins dans certaines limites, une conséquence rigoureuse de sa nature infinie, de son titre d'être infini et éternel, et surtout de sa qualité de *créateur suprême,* qui l'élève infiniment au-dessus des êtres *contingents* qu'il a créés par un acte *libre* de sa toute-puissance, et *placés dans un lieu d'épreuve,* qui sont par conséquent ses *sujets,* comme ils sont ses *créatures,* dont il est le *maître* parce qu'il en est le *père et l'auteur;* c'est là une vérité proclamée de tout temps par les philosophes catholiques, et dont Kant n'a pas le mérite de l'invention. Mais que le devoir soit une nécessité *absolue,* indépendante de toute condition quelconque, surtout de la volonté de Dieu, et de la condition qu'il a faite *librement* à l'homme, c'est une erreur, une monstruosité dont Kant n'est pas absolument l'inventeur, mais l'écho : erreur opposée de tout point à la vérité et aux doctrines catholiques; erreur grosse de toutes les absurdités du plus grossier Panthéisme. Or, voilà cependant la nécessité que Kant attribue à la loi morale, et cela sans preuve aucune, mais comme un caractère évident, incontestable et incontesté, du devoir moral [3] : tant les bases du système reposent sur un terrain solide! Il est vrai que presque tous les philosophes modernes s'ac-

[1] On verra bien que j'entends uniquement ici, comme plus haut, par *sens commun,* ce qu'on pourrait appeler un peu trivialement *le gros bon-sens.*

[2] Nous avouons toutefois, bien volontiers, que sur ce dernier point nous ne pourrons guère, dans la pratique, arriver à la certitude, et nous serons forcés le plus souvent, pour ne pas dire toujours, de nous contenter d'une plus ou moins grande probabilité.

[3] *Métaph. des mœurs,* p. 280, 281, 282 en note.

Digitized by Google

cordent à reconnaître au devoir cette nécessité absolue : c'est une preuve péremptoire qu'il n'est pas toujours sûr de prendre pour axiome ce que les philosophes nous donnent pour tel.

Voyez, en effet, les absurdités d'une pareille prétention. S'il est de l'essence du devoir d'être absolument nécessaire, il n'y aurait plus de distinction entre le *devoir naturel primaire* et le *devoir naturel secondaire*, distinction cependant admise par presque tous les jurisconsultes sous le nom de *droit primaire* et de *droit secondaire* [1]. Il n'y aurait plus de morale du tout; car il n'y a pas un seul devoir qui ne repose sur une hypothèse, seulement on est *convenu* de prendre comme *fait nécessaire* la nature de l'homme, laquelle est bien *contingente*, j'imagine, et de *regarder comme nécessaire* ce qui repose sur elle directement, et seulement comme *hypothétique* et *secondaire*, ce qui ne repose point sur son essence, mais seulement sur quelque chose d'accidentel à sa nature. Les devoirs de l'homme envers Dieu rentrent eux-mêmes dans cette catégorie, tout nécessaires qu'ils sont dans cette vie. Sans doute, Dieu n'a pu faire l'homme que pour en être connu, aimé, loué et honoré de toute la puissance des facultés qu'il lui donnait; cela est nécessaire de toute la nécessité de la nature divine. Mais, au lieu de placer l'homme dans un lieu d'épreuve, Dieu ne pouvait-il pas le placer immédiatement dans cette vie de gloire et en peupler sa cour? Qui le niera? Et s'il pouvait le placer au sein de la félicité, sans l'avoir forcé de subir aucune épreuve, ne pouvait-il pas le rendre impeccable, et même, comme l'enseignent les docteurs catholiques des saints parvenus au bonheur, l'inonder de telles félicités qu'il ne fût plus libre de pécher et de déchoir? Alors quel devoir eût été imposé à l'homme privé ainsi de sa liberté et accomplissant nécessairement ce pour quoi il eût été créé? Les anges, il est vrai, ont été aussi soumis à une épreuve, selon l'enseignement catholique? Mais qui nous dit que cette épreuve était une *nécessité?* Qui nous dit que Dieu n'eût pas pu la supprimer?

Si le devoir était *absolument nécessaire*, il devrait toujours subsister, dans toutes les conditions, dans toutes les phases de l'existence des natures raisonnables. Il devrait donc être la loi de la vie future comme il l'est de la vie présente, la règle de la nature angélique comme il l'est de la nature humaine, la loi de la nature raisonnable arrivée au terme, ou pour parler le langage de l'Eglise, *confirmée en grâce*, comme il l'est de la nature rai-

[1] Grotius, Puffendorf, Burlamaqui, etc., etc.

Digitized by Google

sonnable traversant le temps de son épreuve. En un mot, si le devoir est une nécessité absolue, il doit être l'*état normal, naturel* de toute nature raisonnable, dans toute hypothèse, dans toute condition, quel que soit son état, quelle que soit sa dignité; et Dieu lui-même ne peut, tout infini qu'il est, échapper à cette nécessité, il est forcément sujet à cette inflexible loi du devoir, puisqu'il ne pourrait créer aucune nature raisonnable sans qu'elle ne soit sujette à ses prescriptions nécessaires. Dieu y est encore soumis pour une autre raison : cette loi du devoir étant une nécessité indépendante, selon Kant et la plupart des philosophes que nous combattons, de la volonté et de la nature de Dieu, il y est sujet au même titre que les autres créatures, puisque c'est la même nécessité pour toutes les intelligences; et ainsi on élève à côté de Dieu une autre Puissance indépendante de la sienne, égale et même supérieure à la sienne, puisqu'elle s'impose à son respect éternel.

Kant n'a pas reculé devant toutes ces conséquences, puisqu'il a étendu le devoir à toutes les natures raisonnables, et même à Dieu, quoiqu'avec certaines modifications peu en harmonie avec la contexture de son système [1]; et puisqu'il n'a pas craint d'assimiler la vie future à un *progrès infini* en moralité, et par suite en mérite moral et en dignité : hypothèse que nos éclectiques ont eu grand soin de saisir et de s'approprier au passage [2]. Or, ces conséquences sont entièrement opposées à la doctrine catholique, et qui plus est, à l'enseignement du christianisme tout entier, dont la Raison bien conduite approuve sur ce point, comme sur le reste, toutes les doctrines.

Mais il est une autre conséquence aussi féconde en funestes résultats. S'il est de l'essence du devoir d'être nécessaire, comment expliquer les devoirs imposés par les diverses législations positives? Il faudra donc les dépouiller de leur autorité obligatoire, et les accuser par conséquent d'usurpation et de tyrannie, ou reconnaître qu'il peut y avoir des devoirs qui n'ont pas ce caractère de nécessité absolue. Dieu ne pourra pas plus ce que les hommes n'ont pu faire; car il ne peut changer la nature du devoir, puisqu'il est nécessaire; et il faudra en venir à cette affirmation ridicule de Rousseau et des autres philosophes du 18e siècle, savoir que *Dieu ne peut ajouter de lois positives aux*

[1] *Métaph. des mœurs*, p. 287, 211. Peut-on se servir des preuves ordinaires en faveur d'un système particulier, sans prouver qu'il ne les détruit pas?

[2] *Critiq. de la Raison prat.*, p. 124.

Digitized by Google

préceptes de la loi naturelle. Ici les bornes du ridicule touchent à l'impiété et au sacrilége.

L'universalité du devoir est une conséquence de sa nécessité. Kant a dû la subir; et il a étendu le devoir hors de toute proportion en lui donnant, comme on l'a vu, une universalité aussi absolue que sa nécessité [1]. Nous aurions bien des choses à dire sur cette universalité du devoir; mais il faut nous hâter. Nous nous contenterons donc de faire les réflexions suivantes:

L'universalité du devoir ne doit pas s'entendre en ce sens que tout devoir doive toujours s'appliquer en tout temps, en toute hypothèse à celui qui, à ne considérer que les termes de la loi, devrait naturellement y être sujet. L'universalité et la nécessité sont ici deux qualités qui s'impliquent réciproquement. Celle-là doit donc se mesurer sur celle-ci. Or, de même qu'au sein du droit naturel on a distingué le *droit primaire* et le *droit secondaire,* il faut ici faire la différence du devoir qui est imposé en vertu des exigences essentielles, de celui qui n'est imposé qu'en vertu de nécessités accidentelles [2]. L'obligation d'aimer Dieu repose sur la nature de Dieu créateur, supérieure à notre nature de créature laquelle nous est essentielle; tandis que les lois politiques ne sont rendues nécessaires que par la malice si commune parmi les hommes, et les passions qui les dévorent, malice et passions dont l'existence ou le déréglement ne sont point essentiels à la nature humaine, comme le prétendent tant de philosophes rationalistes, mais accidentels et le fruit malheureux de la chute primitive. Ce qu'il y a d'essentiel approche plus de la nécessité que ce qui est accidentel ou qui déroge à l'essence. Pour changer l'un il faudrait suspendre ou bouleverser la nature intime des choses; pour changer l'autre, il n'est besoin que de détruire ce qui y a été surajouté en seconde main, et de rétablir les choses dans leur premier état. Ce dernier changement est donc possible sans bouleverser les lois de la nature; il y a donc infiniment moins d'obstacles à ce qu'il arrive, qu'il n'y en aurait à s'opposer au premier. Or, ce changement une fois opéré, la loi demeure sans motif, et cesse par

[1] Rationi puræ, sive contemplativæ, sive practicæ, sua semper est dialectice; ea enim universitatem postulat absolutam conditionum (*Critiq.*, p. 107).

[2] Est-il besoin de prévenir que j'ai ici présent devant les yeux, tout ce que j'ai dit plus haut contre la distinction de l'ordre essentiel et de l'ordre accidentel, et que je prétends ici ne pas y déroger? On verra plus tard que la conservation de la création est la *raison* des lois du Créateur, le *motif* de ses ordres.



conséquent. Ainsi en a-t-il été de la polygamie sous les patriarches juifs; ainsi en pourrait-il être de plusieurs autres actions, si Dieu se chargeait d'obvier aux inconvénients. Voilà donc une première restriction apportée à l'universalité du devoir; en voici une seconde.

Kant prétend que le devoir est encore universel en ce sens qu'il atteint toute nature raisonnable quelle qu'elle soit[1]. Nous avons vu qu'il se mettait par là en opposition avec les vérités les plus sacrées, et qu'il allait forcément aboutir à l'absurde. Nous n'y reviendrons point. Mais il est bon de signaler deux contradictions énormes où l'entraînent ses principes. Pour éluder l'absurdité d'une loi indépendante de Dieu et supérieure à lui, il a prétendu maintes fois qu'il ne fallait pas appliquer l'*obligation* à Dieu[2]. Donc, en conclurons-nous, la loi n'est pas essentielle à toute intelligence, donc elle n'est ni d'une nécessité, ni d'une universalité absolues. Et cependant Kant persiste dans ses principes; mais c'est que les réserves qu'il fait sur Dieu sont illusoires, et ne portent que sur des mots. Car voici la raison qu'il apporte pour qu'on n'applique pas à Dieu le mot *devoir* : c'est que, dit-il, « la volonté divine est déjà spontanément et » *nécessairement* d'accord avec la loi[3]. » Ainsi c'est le mot *devoir* qui n'a pas ici sa place, c'est un mot impropre : *hic debere loco alieno erit;* non pas que Dieu soit indépendant de la loi. mais parce que *sa volonté est déjà d'accord spontanément, mais* NÉCESSAIREMENT *avec la loi.* Il est donc sujet à la loi; oui, et sa condition est pire que celle de l'homme, parce qu'il n'y est pas soumis *librement*, mais nécessairement, *necessariò.* Dieu n'est donc pas *libre ;* il n'est pas le sujet de la loi, mais son *esclave ;* et si l'*autonomie* de la volonté est la source de toute dignité pour toute nature raisonnable [4], que devons-nous penser de Dieu, qui n'a pas cette volonté autonome et libre? Pardon, mon Dieu, de répéter de pareils blasphèmes! *Dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Il faut bien montrer à tous les yeux la vérité de la sentence. Ainsi Dieu n'est pas astreint au devoir, mais c'est

[1] Ad omnes *omninò* naturas ratione præditas: *Metaph.*, p. 280; et *Crit.*, p. 21 : pertinet ad universas naturas finitas, quin adeò ad *naturam infinitam.*

[2] *Métaph.*, p. 287, 311, 317.

[3] Voici tout le passage : *Quarè ad divinam omninoque ad sanctam voluntatem nulli valent imperativi; hic* DEBERE *alieno loco erit; quoniam velle jàm spontè cum lege necessariò conspirat.* (Metaph., p. 287) On voit que Kant attribue aux saints l'impeccabilité. Comment concilier cela avec son progrès infini?

[4] *Métaph.*, p. 311, 312, 313.

Digitized by Google

parce qu'il est soumis à une nécessité plus inflexible, à une loi qu'il n'est ni libre de violer, ni libre d'accomplir. Faut-il s'étonner après cela que les disciples de Kant soient tous panthéistes?

Autre contradiction. Kant a détruit toute objectivité dans sa *Critique de la Raison pure;* il n'est resté debout que le Moi; Dieu, l'humanité entière, tout cela n'est que *phénomène*, et rien de réel; malgré tous les soupçons et les affirmations les plus légitimes de la Raison, tout cela demeure à jamais enveloppé dans les ombres de l'apparence, et la réalité nous échappe. Concevez-vous après cela l'impudence et l'effronterie de ce philosophe qui vient nous parler de l'*universalité* du devoir, qui vient nous dire qu'il a une valeur qui s'applique nécessairement *ad omnes* OMNINO *naturas ratione præditas* [1], *ad* UNIVERSAS *naturas finitas, quæ ratione gaudent ac voluntate, quin adeo* NATURAM INFINITAM [2]?

2° Nous voici arrivés à la définition kantienne du devoir. Que l'on ne s'effraye pas; je ne ferai point à Kant une dispute de mots.

Il définit le devoir, ainsi qu'on l'a vu, par l'Impératif catégorique de la Raison; c'est la *représentation d'un principe objectif et rationnel d'action, en tant qu'il contraint la volonté,* et que la Raison l'oblige à conformer son action à cette représentation [3]. Nous ne contesterons pas cette définition : qu'il *appelle chat un chat et Rolet un fripon,* ou bien *appelle chat Rolet, et un chat un fripon,* peu nous importe, pourvu qu'on en soit prévenu; car souvent c'est en détournant les mots de leur sens naturel que l'on introduit furtivement l'erreur et le mensonge. Avec cette sage précaution, il n'y aura à cela plus qu'une chose à craindre, c'est que l'esprit du pauvre philosophe, dupe de cette fantasmagorie de mots, n'aille se fourvoyer et se briser contre un écueil. Quoi qu'il en soit, nous ferons remarquer que le devoir, tel que Kant le définit, n'est point le devoir tel que l'entend le commun des philosophes, et par conséquent, qu'il n'a pas le droit de transporter au devoir ainsi défini, les caractères du devoir tel qu'il est défini communément, sans avoir prouvé préalablement que ces caractères lui conviennent. Cette remarque est essentielle; car nous allons bientôt prendre Kant en flagrant délit de contre-

[1] *Métaph.*, p. 280.
[2] *Critiq.*, p. 21.
[3] *Métaph.*, p. 280.

Digitized by Google

bande, transportant sans preuve à son idole les caractères qui ne conviennent qu'au vrai devoir.

Autre tâche encore imposée à Kant. Le devoir est, de sa nature, obligatoire, et, l'obligation enlevée, le devoir n'est plus; il faudra donc prouver : 1° que la Raison commande, qu'elle possède un véritable *impératif*; 2° que non-seulement elle commande, mais qu'elle a le droit de le faire, qu'elle possède l'autorité nécessaire pour cela, en un mot, qu'elle *oblige*; car rien n'est l'*Impératif*, s'il n'est en même temps *obligatoire*; il ne suffit pas de *commander*; il faut pouvoir *obliger*. C'est ce que Kant reconnaît lui-même, tout en l'exagérant, quand il dit que la *représentation du principe objectif* n'est une loi *qu'en tant qu'il* CONTRAINT *la volonté* (*quatenùs voluntatem* cogit); mais il ne faut pas presser les mots à l'égard d'un philosophe perdu dans les hauteurs de la méthode *à priori*. Donc, pour que Kant ait prouvé l'existence du devoir, il faudra qu'il ait prouvé l'*Impératif* de la Raison et sa *force obligatoire*, sinon, pas de devoir, pas de morale possible par conséquent. Voyons donc s'il va trouver tout cela dans l'Impératif catégorique.

3° Nous venons de partager la question de l'existence du devoir en deux questions qu'elle suppose nécessairement dans la théorie de Kant. Examinons-les successivement.

D'abord, y a-t-il dans la Raison humaine un véritable Impératif? Je vois bien dans la Raison deux classes de connaissances, l'une expérimentale ou empirique; l'autre, *à priori*, et ayant, *au moins dans certaines bornes*, les caractères d'universalité et de nécessité que Kant lui attribue dans les premières pages de sa *Critique de la Raison pure*; mais jamais la Raison n'est apparue à personne avec ce caractère *impératif* qu'on lui suppose ici. La Raison nous instruit, nous montre ce que nous avons à faire; mais elle ne nous l'*ordonne* pas. Elle nous découvre les choses commandées comme commandées, elle nous fait voir ce qui est conforme à la loi connue déjà (peu importe d'où pour le moment), et ce qui lui est contraire, de la même manière qu'elle nous montre ce qui est propre ou non pour atteindre tel but donné; mais ce n'est pas d'elle que vient le *commandement*. L'Impératif ne vient point d'elle, encore une fois, et aucune de ses révélations ne nous apparaît comme revêtue par elle de ce caractère; si elle le possède, elle nous apparaît toujours comme le tenant d'une autre source. La Raison est une faculté de *connaître*, elle *connaît*, mais elle ne fait pas autre chose; ou, si vous voulez que je me

Digitized by Google

serve du vocabulaire kantien, elle est une faculté *représentative*, et elle *représente*, mais elle ne donne pas aux objets les qualités qu'elle nous y découvre, elle n'en est pas la source et l'origine ; et Kant a pris ici le miroir pour le visage même qu'il réfléchit.

Je sais que c'est une partie du système de Kant que cette théorie de la Raison revêtant la *matière* de nos connaissances des diverses qualités qui en font la *forme*, et qu'il a appelées du nom tant décrié de *catégories* [1] ; mais c'est là le scepticisme même qu'on lui a tant reproché ; et je pense qu'il suffit de signaler au lecteur cette prétention de faire de la Raison une faculté quasi créatrice, pour qu'il en fasse bonne justice.

Toutefois, nous ne nions pas qu'il y ait au fond de la conscience humaine un véritable impératif ; ce serait méconnaître les ordres et les prohibitions de la conscience morale, si clairs, si énergiques qu'ils ne peuvent échapper à aucun regard. Mais aussi cette voix de la conscience, ne nous y trompons pas, n'est qu'un écho, l'écho de la loi, l'écho de la voix du législateur, dont l'ordre ou la défense a retenti jusqu'au plus intime de notre âme par l'intermédiaire soit de nos sens, soit de notre Raison, soit plutôt de l'éducation sociale. Car cette voix de la conscience n'existe point en ceux qui n'ont point connu la loi, ou bien est muette et se tait chez ceux qui ont concentré leurs efforts pour éteindre en eux la connaissance de cette loi salutaire. Cet impératif de la conscience n'est donc ni l'impératif de la Raison, ni d'aucune de nos facultés, mais seulement le souvenir de la loi, la mémoire de l'ordre ou de la défense du législateur, laquelle se lève du fond de notre âme et vient nous demander respect et soumission. Le catholicisme ajoute avec raison que c'est une *grâce*, que c'est la voix du Père céleste qui cherche à sauver son enfant et à le préserver du crime. Mais les philosophes ont méprisé cette sublime explication, et n'ont débité que des niaiseries pour expliquer le remords et la voix de la conscience morale.

Supposons que les affirmations de la Raison pratique [2] soient un véritable impératif ; aura-t-il, pourra-t-il avoir le caractère obligatoire, essentiel à tout précepte, à toute loi ? La raison pourra-t-elle le revêtir de ce caractère si supérieur à tout autre ?

[1] Voyez la *Critique de la Raison pure*.

[2] Comme ce terme de *Raison pratique* semble façonné tout exprès pour y faire entrer tout ce qu'on voudra : Raison, volonté, conscience ! terme ambigu, mot élastique, qui peut se prêter à toutes les significations, et qui semble forgé à l'usage exclusif des sophistes.



A cette seconde question nous répondrons d'un seul mot : Non! Et ici nous pourrions invoquer à l'appui de cette négation si absolue toutes les raisons que nous avons déjà énumérées tant de fois : le défaut d'autorité de la Raison, qui, loin d'être supérieure à l'homme et impersonnelle, participe, au contraire, à toutes les misères et à toutes les faiblesses de l'humanité; ses variations incessantes, qui suffiraient à elles seules, pour détruire son autorité législative, si elle en avait quelqu'une, etc. [1]; raisons qui défieront toujours les assauts de tous les rationalistes.

Voyons comment Kant a cherché à prouver l'existence du devoir. Il en donne deux preuves. Voici la première, extraite de sa *Métaphysique des mœurs :*

Il cherche, comme on sait, *une loi nécessaire à chaque nature, et qu'on puisse vouloir ériger en règle universelle.*[2]. Laissons passer cette question si indéterminée et conçue en termes si élastiques. « Si elle existe, continue-t-il, elle doit être *jointe* au concept » de la volonté de la nature raisonnable, en général [3]. » Est-ce une énigme que l'on veut nous poser? De quelle union parle-t-on? Est-ce d'un simple enchaînement logique de concepts? Assurément il doit exister, puisque la loi n'existe que pour diriger la volonté; mais ce n'est pas à dire pour cela que du simple concept de la volonté, on puisse conclure à l'existence de la loi, comme de la loi on peut conclure l'existence d'une volonté libre. Veut-on nous faire entendre que la loi doit se trouver dans le concept même de la volonté, ou dans les conditions mêmes de la volonté libre? Alors, on profite d'une phrase ambiguë pour faire passer une monstrueuse erreur. Tout ce qu'il y a de vrai dans cette union du concept de la loi et du concept de la volonté, c'est que la loi, faite pour diriger celle-ci, la suppose et l'implique; mais il n'est pas vrai que la volonté suppose et implique la loi au même titre et comme condition de son existence; car si la volonté libre ne peut exister sans être gouvernée par une loi [4], ce n'est pas que la loi en soit l'élément ou la condition nécessaire; c'est qu'une volonté libre, sans le frein de la loi, serait un instrument perpétuel de désordres incalculables.

L'abbé Bidard.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] Voyez plus haut la critique de la théorie de Stewart, ch. XXIII.
[2] *Métaph.*, p. 300, 301, 302.
[3] *Ibid.*, p. 302.
[4] *Métaph.*, p. 324, 325.

Digitized by Google

Orthodoxie catholique.

EXAMEN

DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ

AD USUM SEMINARII TOLOSANI,

Juxta animadversiones a nonnullis Theologis Romanis propositas, emendatæ,
Editio novissima (Tolosæ, 1854.)

Le 30 juin 1854, M. Douladoure, libraire-éditeur à Toulouse, envoyait à l'*Univers* une lettre, qui fut insérée dans un des numéros suivants; la rédaction la fit précéder de ces mots : «M. Douladoure, éditeur de la théologie connue sous le nom de *Théologie de Toulouse,* vient d'adresser à MM. les supérieurs des séminaires la lettre suivante, que nous sommes priés de reproduire. Nous la donnons telle qu'elle nous est envoyée, sans rien changer ni aux guillemets ni aux italiques. »

» Monsieur le Supérieur,

» J'eus l'honneur de vous informer, le 4 juillet de l'année dernière, que des changements importants et généralement désirés avaient été introduits dans la Théologie de Toulouse. J'ai aujourd'hui la satisfaction de vous annoncer que ces changements ont été approuvés, et que, de plus, après un mûr examen de cet ouvrage par les théologiens députés à cet effet, de nouvelles corrections, quoiqu'en petit nombre, y ont été surajoutées. Ainsi, « *cette édition* », telle que j'ai l'honneur de vous l'offrir « *revue et corrigée, étant désormais irrépréhensible, la jeunesse ecclé-* » *siastique pourra mieux s'y instruire des doctrines sans contredit les plus propres* » *à former l'esprit et le cœur des dignes élèves du sanctuaire.* »

» J'ai l'honneur d'être respectueusement, Monsieur le Supérieur, votre très-humble et obéissant serviteur.

» Toulouse, le 30 juin 1854. DOULADOURE. »

Nous devons donner quelques mots d'explication à nos lecteurs, après la lecture de cette lettre étrange à bien des titres. Des hommes graves et distingués avaient cru de leur devoir de dénoncer à la Sacrée Congrégation de l'Index la *Théologie de Toulouse,* dans le courant de l'année 1853. L'examen en ayant été fait, elle fut trouvée répréhensible en plusieurs points, et le décret de prohibition fut préparé. Des personnages de grande autorité intervinrent et obtinrent la suspension du décret, sous

Digitized by Google

la promesse de faire les changements demandés. Rome, toujours pleine de condescendance, de mansuétude et de bonté, accéda à ces vœux, suivant les termes de la const. *Soll.* n. 9, qui le permet. Les changements « IMPORTANTS ET GÉNÉRALEMENT DÉSIRÉS » furent faits à cette occasion, et nous eûmes cette nouvelle édition, *editio novissima*.

La lettre adressée à MM. les supérieurs de séminaires, ne craignant pas de dire : « *cette édition, revue et corrigée, étant* DÉSORMAIS » IRRÉPRÉHENSIBLE, » nous a fait naître la pensée de le vérifier, et de là, l'examen que nous publions aujourd'hui. Il sera facile de voir, par les erreurs considérables que nous relèverons, même dans les cartons les plus récents, combien il est loin de la vérité que cette édition soit DÉSORMAIS IRRÉPRÉHENSIBLE. Hélas ! où sont les livres irrépréhensibles en France?

I.

Le seul but que nous nous sommes proposé est d'obtenir de l'éditeur une révision entière et complète de toutes les inexactitudes de doctrine, des contradictions, surtout des oublis qui sont encore dans un livre qui est suivi, nous dit-on, dans plusieurs de nos séminaires où se forme la jeunesse ecclésiastique de notre chère patrie.

Afin d'être juste à l'égard de cet ouvrage, il est de notre devoir de constater quelques changements importants qui ont été faits ; ainsi, à l'égard du Bréviaire dont les prêtres doivent se servir, l'auteur reconnaît, dans la nouvelle édition, que le *Bréviaire romain seul est légitime*, à l'exception de ceux qui étaient en usage deux cents ans avant la bulle de confirmation du Bréviaire romain par saint Pie V (t. VI, p. 595). Nous aurions bien une observation à faire dans le *quæritur*, 1° *utrum clericis privatim recitantibus officium liceat uti breviario romano, prætermisso suæ diœcesis breviario*, où il aurait fallu ajouter, supposé qu'il soit dans les conditions de la bulle, car autrement, d'après ses propres principes, on ne satisfait pas à l'obligation de le réciter. Et, en effet, on ne peut pas invoquer la coutume, puisque l'auteur dit (t. V, p. 159) que le Saint-Siége a fait connaître suffisamment sa pensée, *speciatim circa obligationem bullæ sancti Pii V, de liturgiâ romanâ*. Et il a établi en principe, *ne inferas quamlibet apostolicam constitutionem hisce consuetudinibus oppositam eo ipso suo nativo robore, in Galliis defraudari.* Ainsi, personne ne peut garder un Bréviaire qui n'est pas dans le conditions

Digitized by Google

de la bulle de saint Pie V. Nous louons pleinement l'auteur de cette doctrine [1].

Dans la seconde édition, l'auteur enseignait formellement et explicitement que le Pontife romain *etiam ex cathedrâ loquens errori obnoxius est* (t. II, p. 289); proposition qui, dans ces termes, devait faire frapper le livre par la Sacrée Congrégation de l'Index. Nous verrons les changements apportés à cette proposition; quoique insuffisants, ils annoncent que la vérité fait de grands progrès à Toulouse.

II.

Quoi qu'il en soit, nous reconnaissons hautement la complète bonne foi des auteurs de la Théologie de Toulouse, et nous savons qu'heureusement les erreurs involontaires de notre part n'entrainent pas la perte de l'âme.

Toutefois, deux choses nous paraissent ressortir *d'une manière incontestable et évidente de l'examen que nous avons entrepris*. C'est la double tendance d'enseigner d'un côté une morale d'une sévérité excessive, tandis que l'on s'efforce de l'autre de rompre les liens qui doivent nous unir étroitement à Rome. Nous évitons évidemment de plus en plus ces rigueurs imprudentes nées du jansénisme, dont les effets avaient été si désastreux pour la religion en France. En ce moment, grâce à des efforts venus des autorités les plus hautes, et des noms les plus justement célèbres, la sévérité outrée tend à disparaître et on ne trouve presque plus de prêtres qui refusent les sacrements, même à Pâques, parce que le pénitent n'a pas *l'amour pur de Dieu*, pour être digne de recevoir l'absolution. Dans quelques années même, la chose paraîtra un rêve; mais les prêtres à qui la chose est arrivée dans leur jeunesse, seront pendant longtemps des témoins irrécusables de ces manières d'agir. Et, il n'y a pas deux ans, nous avons trouvé un pénitent, à qui le confesseur n'avait pas voulu donner l'absolution après treize mois d'épreuve, où il le faisait aller tous les quinze jours à confesse : il en fallait dix-huit, afin qu'il eût *l'amour pur*. Mais si d'un côté la morale imposait des fardeaux insupportables, de l'autre

[1] Qu'il me soit permis de rappeler que l'attaque la plus vive, contre D. Gueranger, qui soutenait la doctrine que nous venons de voir dans la *Théologie de Toulouse*, vint de Toulouse. Il ne faut donc jamais se lasser de combattre pour la vérité, parce qu'elle triomphe tôt ou tard dans les esprits, où l'on trouvait la plus énergique résistance. L'homme est fait pour la vérité, et elle triomphe toujours de nous ; c'est une grande consolation pour les hommes de courage.

Digitized by Google

la voix du souverain Pontife n'était guère écoutée, comme l'atteste l'histoire; et les décisions des sacrées Congrégations, si dignes de respect, étaient regardées comme non avenues, et on ne les citait même plus dans la théologie. La Théologie de Toulouse a subi plus ou moins l'action de cette double influence, de laquelle la partie saine du clergé n'avait pas su se dégager complétement, et à laquelle enfin elle est sur le point d'échapper, grâce à Dieu.

Nous n'avons pas pu, dans les limites qui nous étaient imposées, relever tout ce qui nous a paru digne de remarque dans le cours des six volumes, mais nous en dirons assez pour montrer à nos lecteurs, que cette édition n'est pas encore IRRÉPRÉHENSIBLE, et, pour rendre manifestes les influences de la double tendance que nous venons de signaler, nous abordons notre sujet.

III.

T. I, p. 86. — COMMUNIS *est Catholicorum sententia, romanum Pontificum ex cathedrâ definientem esse infallibilem in rebus fidei et morum.*

Un sentiment peut être commun parmi les théologiens, quoique le sentiment opposé soit probable; or, non-seulement ici c'est le sentiment commun, mais même entièrement certain, et le sentiment opposé ne peut être soutenu sans péché, à moins que la bonne foi n'excuse ou l'ignorance. L'auteur dit lui-même p. 100 t. I : *communis doctorum sensus sufficiens est ut certò moraliter judicemus aliquam opinionem tum in doctrinâ, tum in praxi* ILLICITAM. Or, *ex ore tuo te judico,* de votre propre aveu vous êtes condamné, car le sentiment commun des docteurs regarde comme illicite l'opinion des gallicans qui admet que les jugements du Pape ne sont pas irréformables même lorsqu'il parle *ex cathedrâ.* Il en coûte bien de brûler ce qu'on a adoré.

Du reste, le système gallican place dans une position insoutenable ses défenseurs. Ou le Pape est infaillible, ou il usurpe ce droit, et l'Eglise le supporte. En effet, dans tous ses actes officiels, il parle comme infaillible, *ex nostrâ supremâ auctoritate, nous déclarons, nous définissons;* ainsi, ou il faut dire que le Pape est infaillible, ou que l'Eglise a toléré une usurpation manifeste. Qui osera le dire ?

Toute la Théologie de Toulouse est écrite au point de vue que la révélation est proposée *viâ communi et ordinariâ per Ecclesiæ* PASTORES, p. 104, sans faire mention du souverain Pontife qui,

Digitized by Google

néanmoins, a reçu seul le privilége de l'infaillibilité, et qui est la vraie source de la révélation.

IV.

T. II, p. 6. — La définition de l'Eglise laisse à désirer : *cœtus hominum unius et ejusdem fidei professione, eorumdem sacramentorum communione conjunctus, sub* REGIMINE LEGITIMORUM PASTORUM ET PRÆSERTIM ROMANI PONTIFICIS *in terris Christi Vicarii.*

Les évêques sont, en apparence du moins, les chefs de l'Eglise au même titre que le souverain Pontife, le mot *præsertim* pourrait être accepté au besoin par les Anglicans, comme il l'est par les gallicans comme signifiant une primauté d'honneur. Cette définition ne montre pas suffisamment que l'Église est une monarchie et non pas une aristocratie. Elle sent la doctrine gallicane, d'après laquelle les évêques sont *juges infaillibles* de la doctrine, *judices* INFALLIBILES, comme on l'établira plus tard [1].

P. 120. — *Ecclesia per suos præpositos est infallibilis controversiarum fidei judex.*

Dans cette page et les suivantes, l'auteur ne fait aucune mention du souverain Pontife. Nous avons cherché vainement dans tout le chapitre Ier, qui traite de l'*infaillibilité,* quelque phrase qui indique que le Pape est pour quelque chose dans cette infaillibilité. Le seul texte apporté en preuve est celui-ci : *Euntes docete...*; d'où l'auteur argumente, et il ne fait aucune mention des autres textes que les théologiens donnent, comme conférant à Pierre l'infaillibilité.

Il serait imprudent de juger un livre sur une ligne détachée ; nous avons donc cherché ce qui pouvait expliquer ce que nous trouvions développé dans deux cent cinquante pages. Tout le traité de l'Eglise tend à démontrer ceci : *corpus episcopale quotiescumque docet, docet infallibiliter ; infallibilitas enim ipsi à Christo* GENERALITER *et* ABSOLUTÈ *promissa est*, p. 191.

[1] Nous devons prévenir une objection. Bellarmin, dit-on, définit ainsi l'Eglise (*Controv.*, t. II, liv. III, ch. 2, def.) : mais si on veut lire l'explication qu'il donne on sera convaincu de la vérité de notre observation. « Il y a, dit-il, trois parties essen» tielles dans la définition : 1° la profession de la vraie foi ; 2° la participation aux » mêmes sacrements ; 3° la soumission au *pasteur légitime, le Pontife romain.* » Ch. v, il dit : L'unité essentielle de l'Eglise consiste dans l'union des membres entre eux et *avec le Chef* (et cum capite). Aussi, dans son *Explication de la Doctrine chrétienne*, il définit : « l'Eglise est une société d'hommes baptisés qui professent la » même foi et observent les mêmes commandements de Jésus-Christ, sous l'obéis» sance du souverain Pontife. ». Voyez, édit. Migne, *Catéch. philosophiques*, t. II, p. 338.

Digitized by Google

T. II, p. 121. — *Christus dedit Apostolis privilegium docendi* INFALLIBITER..... *et isti constituebant unicam personam moralem cum præpositis Ecclesiæ, eorum successoribus* (P. 122)...; *ergo* PRÆPOSITI ECCLESIÆ *sunt* INFALLIBILES *in docendo.*

Tout ce chapitre, que l'auteur ne craint pas d'intituler, *de Judice controversiarum* INFALLIBILI (p. 118), tend à prouver que l'infaillibilité réside dans le corps des évêques, a été promise aux évêques, *Ecclesia per suos præpositos est infallibilis.* L'infaillibité appartient au corps des évêques (p. 138), *Corpori pastorum.*

Cette manière d'enseigner tend à faire croire que ce n'est pas à Pierre et à ses successeurs qu'a été accordé le privilége l'infaillibilité par les textes : *tu es Petrus... Ego rogavi pro te... Pasce oves meas.* Il est même à remarquer qu'on ne s'en sert pas dans les preuves. Néanmoins il est certain, que c'est Pierre et ses successeurs qui communiquent l'infaillibilité, qui leur a été accordée, aux évêques. Là où est Pierre, là est l'Eglise.

Du principe de l'auteur, il suit logiquement que le concile est supérieur au Pape, que c'est la majorité des évêques qui enseigne infailliblement, et non ceux-là qui sont unis au Pontife romain, soit qu'ils soient la majorité ou non. De là découle encore la nécessité de l'ACCEPTATION des bulles par les évêques, acceptation qui est rigoureusement nécessaire. Les évêques tirent leur pouvoir de Jésus-Christ immédiatement. Les purs gallicans enseignent tout cela ainsi que les autres conséquences de ce principe; mais les prudents aiment mieux garder le silence, de crainte des censures.

T. II, p. 138. — *Soli episcopi sunt* INFALLIBILES *controversiarum fidei judices.*

L'auteur, on le voit, veut les évêques INFAILLIBLES, non individuellement, mais comme corps, c'est-à-dire la majorité des évêques, comme il l'enseigne plus tard (p. 172). Mais si le Pontife romain se trouvait avec le plus petit nombre, et s'il n'y a pas dans un concile la majorité des évêques du monde, il n'y aura pas concile général aussitôt qu'il sera confirmé, promulgué, mais il sera nécessaire qu'il soit accepté, et pendant ce temps on pourra disputer.

N'est-il pas plus conforme à la Sagesse divine d'établir Pierre et ses successeurs infaillibles et communiquant leur infaillibilité aux juges de la foi réunis en concile? Ainsi le mot *infallibiles* doit être effacé, et on doit dire les évêques seuls sont juges des controverses de la foi. C'est la vérité certaine.

Digitized by Google

P. 177. — *Infallibilitatem Papæ non ut dogma catholicum proponi; huic sententiæ tanquam* OPINIONI PRIVATÆ ADHÆRENT.

Ces paroles sont bien loin de la vérité. Les ultramontains adhèrent à cette opinion, parce qu'ils la tiennent pour certaine, prouvée par l'Ecriture sainte, et la tradition, dont l'opposée n'a aucun fondement, est *illicite* (*proxima hæresis*), et qu'on ne peut soutenir sans s'exposer à se faire mettre à l'index, ainsi qu'il est déjà arrivé à d'autres.

T. II, p. 191. — *Infallibilitas ipsi* (*corpori episcoporum*), *à Christo* GENERALITER *et* ABSOLUTÈ *promissa est.*

Dire que l'infaillibilité réside dans le corps des évêques, lorsque le souverain Pontife définit la doctrine SUPREMA NOSTRA AUCTORITATE, la déclare dogme de foi, en son nom, affirme que celui qui la rejette a erré dans la foi, sans que les juges infaillibles, d'après l'auteur, émettent leur vote, c'est, il nous semble, s'exposer. Néanmoins l'auteur affirme que la promesse d'infaillibilité *ad pastores directè pertineat et immediatè dirigatur*. Les théologiens enseignent, au contraire, qu'il est certain que la promesse d'infaillibilité est adressée à Pierre et à ses successeurs immédiatement, et lui appartient directement, et la chose est hors de controverse, car c'est une fausseté d'enseigner que la doctrine gallicane reste *inconcussa et censurâ expers*. Elle n'est pas censurée par l'autorité, oui, mais par les docteurs, ce qui suffit : le reste viendra à son temps.

P. 244. — *Irreformabile judicium erit* (*Papæ*) *modo accedat ipsi corporis episcopalis consensus expressus vel tacitus.*

Tel est l'esprit qui se voit à chaque page du traité de la religion, le Pape n'est pas infaillible. Or c'est le contraire qui est vrai et que nous ne saurions trop enseigner, pour mettre un terme à nos divisions, et pour éteindre ce vieux levain de fausse doctrine qui ne cesse de fermenter encore.

Nous avons cherché scrupuleusement la pensée qui avait inspiré le traité de l'Eglise, et nous sommes restés convaincus qu'il est fait au point de vue entièrement gallican. Ainsi, à la page 203, il est dit : « Cette question de l'infaillibilité de l'Eglise à l'égard » des faits dogmatiques a été vivement agitée à l'occasion de » la condamnation des fameuses propositions de Jansenius : » *Scilicet, eam Innocentius X, accedente corporis episcopalis con*» *sensu, damnasset.* » Evidemment ces mots sont mis à dessein.

Enfin, nous arrivons au fameux carton qui tend à faire croire que la doctrine de la Théologie de Toulouse est romaine. Dans

Digitized by Google

les précédentes éditions, il était enseigné formellement : *In fidei et morum quæstionibus Romani Pontificis etiam* EX CATHEDRA *loquentis* JUDICIUM NON EST IRREFORMABILE, *donec Ecclesiæ consensus accesserit* (p. 129, 2e édit.). Cette doctrine était la suite de tout ce qui précédait. Aujourd'hui le carton dit : *An Ecclesia sit infallibilis cum definitioni dogmaticæ summi Pontificis episcopi tacitè consentiunt?*

On répond :

« Ils peuvent approuver de deux manières, *expressè et solemniter, vel tacitè.* » MULTI *etiam,* dit-il, *concedunt* TACITUM *consensum episcoporum* ALIQUANDO *consensioni expressæ æquivalere* (p. 227). Donc ce consentement est nécessaire. Enfin vient la proposition qui ne manque pas d'une certaine habileté, nous la donnons telle quelle :

Propositio.

T. II, p. 228.—*Definitioni dogmaticæ a summo Pontifice,* QUÆ, JUXTA MELIOREM SENTENTIAM, SEMPER EST INFALLIBILIS *quin accedat expressus vel tacitus episcoporum consensus, ad omnes ecclesias directæ et modo sufficienti promulgatæ, episcopi verè adhærent eo ipso quod non reclamant, et illa tanquam irreformabile judicium habenda est.*

Voici donc ce qui a été corrigé. Il n'y a pas un mot de l'infaillibilité du souverain Pontife; en effet, le mot QUÆ se rapporte à la définition, et dès lors au siége d'où sort la définition, et non à la personne. Du reste, en lisant les preuves, on peut se convaincre qu'on ne veut nullement y enseigner l'infaillibilité du Pontife romain. On cite toujours le seul et unique texte : *Euntes docete.....* et on dit : le Christ a promis AUX APÔTRES et *à leurs successeurs.*

Enfin, nous demandons ce que veut dire *juxta meliorem sententiam.* Nous avons cherché dans toutes les propositions et lignes de la dissertation, *de capite Ecclesiæ,* et nous n'avons rien trouvé qui indique, même comme un sentiment soutenu par des théologiens, que le Pontife romain jouit du privilége de l'infaillibilité. Il y a donc là un parti pris, non seulement de ne pas prouver ce sentiment, mais de ne pas même le proposer, si ce n'est par les mots ci-dessus.

Néanmoins le sentiment de l'infaillibilité du Pontife romain est tenu pour certain, prouvé par l'Ecriture et la tradition, par les plus grands théologiens. Enseigner le contraire, c'est être

Digitized by Google

digne de censure, et on peut pour cela seul être mis à l'index. Peut-on concevoir dès lors qu'un manuel, c'est-à-dire un ouvrage élémentaire qui est mis exclusivement entre les mains des élèves, garde le silence sur cette question dans un traité de 264 pages!

Nous voudrions poser cette question à ceux qui ont étudié ces *Institutions théologiques* : « Si le Pape se trouvait avec le plus » petit nombre d'évêques, que faudrait-il faire? » Evidemment à leurs yeux il faudrait être avec le plus grand nombre d'évêques, d'où il suit que l'Eglise n'est pas une monarchie, elle est une aristocratie, ce qui ne peut se soutenir. Je suppose toujours qu'on est logique dans ses principes.

Le *Traité de l'Eglise* pèche donc par la base, il ne peut servir évidemment à l'enseignement de la jeunesse cléricale, et nous croyons qu'il ne suffit pas d'y ajouter de nouveaux cartons, mais qu'il est nécessaire de le faire sur un plan nouveau, conformément à celui des autres pays. Est-ce qu'il y a une vérité particulière pour la France?

Nous ne savons pas les épreuves que subira notre Eglise dans l'avenir, mais ce que nous avons déjà vu nous prouve combien il est nécessaire d'être convaincu de cette vérité : *Pierre a parlé, la cause est finie*, si nous ne voulons pas nous exposer à faire naufrage dans la foi.

On objecte il est vrai que ce n'est pas un article de foi que le Pontife romain soit infaillible *ex cathedrâ loquens*. Est-ce une raison pour ne pas en dire un mot dans le traité de l'Eglise? Personne n'a jamais prétendu que ce fût un article de foi, mais les docteurs l'enseignent comme une vérité certaine, prouvée incontestablement, et qu'on ne peut nier sans témérité et sans péché. Ils tiennent qu'on peut et qu'on doit censurer les livres où est enseignée une doctrine contraire. Quelle dose étrange de confiance il faut avoir, pour croire qu'il n'y a de saine théologie qu'en France! Nous engageons à lire le célèbre traité *De Primatu romani Pontificis, par le R. P. C. Passaglia, S. J.*; et nous sommes assurés que tous ceux qui le liront resteront convaincus de cette vérité si invinciblement établie par ce célèbre théologien.

L'Immaculée Conception de Marie n'était pas de foi et elle l'est devenue; nous ne serions pas étonnés de voir définir aussi l'infaillibilité du Pontife romain *ex cathedrâ loquens*. Le moment opportun pourra bien en venir : certainement la chose est définissable puisqu'elle est vraie, prouvée par l'Ecriture et confir-

Digitized by Google

mée par la tradition. Notre Seigneur a voulu établir une monarchie et une monarchie infaillible, c'est donc au chef à qui il a daigné conférer cet ineffable privilége.

T. II, p. 168. — *Definitio... non fit irreformabile judicium quia ipsi (scilicet Cardinales, Abbates, etc.) subscripserunt, sed quia corpus episcopale ipsi acquiescit, ipsi sigillum suum apponit, ipsumque solemniter fidelibus proponit.*

C'est toujours le même système. L'Eglise n'est pas une monarchie, c'est une aristocratie, puisque c'est dans le corps des évêques que réside la prérogative qui distingue essentiellement cette société divine. Néanmoins les conciles tirent toute leur autorité du Pape, et on peut en appeler du concile au Pape, mais non du Pape au concile. Saint Antonin (p. 1, t. 23, *de App. Pap.*) dit : *Sentire quod à Papa ad concilium appellari possit, est hæreticum.* L'opinion qui nie l'infaillibilité du Souverain Pontife est erronée *et proxima hæresis*, et on peut condamner un livre où cette doctrine est enseignée : or ne l'est-elle pas ici implicitement ?

Fidèle au principe gallican, l'auteur de la *Théologie de Toulouse* enseigne que le Pape peut dispenser validement des lois universelles, *quando causa subest* (p. 256), sans dire qu'il y a des docteurs graves et autorisés qui enseignent qu'il le peut toujours validement ; la chose est plus importante qu'il ne semble. En effet, le Pape apporte un adoucissement à la loi de l'abstinence dans le carême ; il n'y a pas de motif, dit-on, et on critique et on blâme, et on prétend que la dispense est *nulle*. Nous n'inventons pas malheureusement ; rien n'est indifférent dans la doctrine, à plus forte raison des choses aussi graves que celles qui regardent le fondement même de l'Eglise.

Ce n'est pas sans étonnement que les textes de l'Ecriture qui sont cités comme prouvant l'infaillibilité de Pierre, ne sont pas donnés une seule fois dans tous les traités : *Ego rogavi pro te... Tu es Petrus... Pasce oves meas...* Il faut que le parti pris ait une influence bien grande pour aveugler ainsi.

Les cartons de quelques feuilles qu'on y a mis (huit sur six cents pages du volume) ne changent pas l'esprit du livre. Dans ces mêmes cartons on y soutient la même doctrine : *si decretum summi Pontificis,* EPISCOPIS NON INNOTUERIT, *evidens est quod censendi non sint illud* APPROBARE (p. 230). L'approbation est donc nécessaire, même d'après la doctrine exposée dans les nouveaux cartons. La seule concession qu'on ait faite d'une manière dérisoire, puisqu'on n'en donne aucune preuve, consiste dans ces

Digitized by Google

paroles : *Quæ (definitio a summo Pontifice) juxta* MELIOREM *sententiam semper est infallibilis quia accedit expressus vel tacitus episcoporum consensus*. Ainsi un sentiment certain, qu'on suit dans la pratique, dont l'opposé est erroné, téméraire, voisin de l'hérésie, est seulement appelé MELIOR, et c'est tout ce qu'on en enseigne dans un ouvrage élémentaire.

D'après la doctrine de Suarez, rapportée par M. Bouix, on n'est excusé de péché grave, en soutenant l'opinion gallicane, que le Pape peut *errer ex cathedrâ loquens*, que par l'ignorance et la bonne foi, et dans ce cas seulement, on est capable d'absolution (Voy. *De Judiciis ecclesiasticis*, t. I, p. 62).

V.

T. III, p. 37. — *Decretum S. Sedis dogmaticum... ab episcopis apud quos controversia nata est* EXPRESSE RECEPTUM, *a cæteris... tacite saltem* ACCEPTATUM, etc.

Ici, comme dans les pages précédentes, l'auteur part de sa doctrine gallicane, qui suppose nécessaire l'acceptation par les évêques des décrets dogmatiques du Saint-Siége. Il n'est pas besoin de répéter que ce sentiment est tenu pour erroné, téméraire, dangereux, et qu'on n'est excusable que par l'ignorance et la bonne foi de le tenir pour une opinion libre. L'auteur se complaît à mentionner cette *acceptation* des diverses bulles qui ont condamné le jansénisme. Il serait convenable de faire disparaître tous ces restes d'une opinion sur laquelle l'ignorance et dès lors la bonne foi n'est plus possible[1] (p. 38).

Si un évêque porte un statut, est-il obligatoire pour les prêtres et les fidèles avant toute acceptation? Evidemment oui, s'il n'est pas injuste; mais les évêques ne sont-ils pas, à l'égard du Souverain Pontife, dans la même position que les prêtres et les fidèles vis-à-vis des évêques? Car Jésus-Christ a dit à Pierre : *Pasce agnos meos, pasce oves meas*, et seul il ne peut errer.

T. III, p. 531. — *Colliges ordinarie remittendos esse qui ad confitendum imparati accedunt.*

L'application de cette prescription a amené dans un grand nombre de diocèses cette coutume déplorable de faire revenir deux ou trois fois les pénitents se confesser avant de recevoir l'absolution. Nous voudrions appeler l'attention des prêtres sur les suites de cette manière d'agir, qui est contraire à celle qu'on suit à Rome et dans quelques lieux, où le jansénisme n'a jamais

[1] Voyez Suarez, et Bellarmin ou même saint Liguori, l. I, n° 110, *théol. mor.*

pénétré. Au premier aspect cette probation semble avantageuse au bien des âmes; un examen approfondi et surtout les résultats de l'expérience montrent qu'elle est féconde en inconvénients, et qu'elle est née de l'hérésie maudite, dont le but était d'éloigner de la fréquentation des sacrements. Nous défions qu'on trouve un missionnaire qui, ayant vu les résultats des deux manières d'agir, n'approuve celle qu'on suit à Rome. Puisse le divin Jésus susciter une plume autorisée pour ouvrir les yeux sur ce point important! A mes yeux, cette pratique est une des choses graves, qui sollicitent le plus vivement le zèle et l'attention des hommes animés d'amour pour le bien des âmes.

T. III, p, 533. — *Propositio.* — *Peccata mortalia dubia,* QUACUMQUE *ratione dubia sint, ut talia sunt in confessione declaranda.*

Il y a des docteurs qui croient que, dans le doute, si on a confessé un péché douteux et pour lequel on n'a qu'un doute négatif, il est probable qu'on n'est pas obligé de le déclarer de nouveau. De même pour les péchés, si on a un doute positif qu'on ne l'a pas commis, on n'est pas obligé probablement à les confesser (Voy. Liguori, liv. VI, n° 473).

Il nous semble que cette manière de trancher les questions sans faire mention des opinions contraires des docteurs est dangereuse, en ce qu'elle impose des obligations dont la certitude n'est pas démontrée, et auxquelles des pénitents peuvent ne pas vouloir se soumettre, sans qu'il soit loisible au confesseur de les y contraindre par le refus d'absolution.

T. III, p. 499. — *In sacramento ad reconciliationem peccatoris,* INSUFFICIENS *est attritio quæ adjunctum non habet* ALIQUEM DEI AMOREM.

Ainsi l'auteur enseigne comme avec certitude un sentiment, et dès lors rejette dans la pratique le sentiment opposé, quoique Alexandre VII ait défendu de censurer l'un ou l'autre sentiment, et que l'opposé de celui-ci ait été plus commun parmi les théologiens et le soit encore. (*Voy.* saint Liguori.) Il me semble qu'il eût été plus simple de dire : *Duplex est sententia circa hoc punctum et* UTRAQUE PROBABILIS, et de laisser chacun libre d'embrasser celui qui lui plairait le plus, à la condition, dans la pratique, de laisser les personnes libres. Pourquoi trancher ce que l'Eglise laisse à la discussion des écoles?

Dans les pages suivantes, l'auteur recherche quel est l'amour requis dans le sacrement de pénitence; il expose quatre opinions et il s'arrête de préférence au sentiment de ceux qui disent, qu'il

Digitized by Google

faut le DÉSIR DE L'AMOUR DE DIEU A CAUSE DE LUI-MÊME. D'où il est facile de voir combien l'auteur s'éloigne du sentiment du bienheureux Liguori et des innombrables théologiens qui pensent bien différemment, et dont il a soin de ne pas exposer le sentiment, parce qu'il est sans doute sans fondement. Les autres sentiments qu'il expose ne sont pas l'attrition, mais la charité parfaite qui serait nécessaire dans le sacrement de pénitence.

Quelle source d'embarras insurmontables on se crée, si on doit voir dans le pénitent le désir d'aimer Dieu à cause de lui-même. Dans l'impossibilité de voir ce sentiment, on remet l'absolution, et de là est venue cette coutume, de faire aller au moins trois fois se confesser, avant de recevoir l'absolution, coutume inconnue ailleurs que là où le jansénisme a pris racine. Nous engageons à étudier *Suarez* (*De pœnit.*), à l'égard de l'obligation de croire le pénitent *pro se et contra se,* même lorsqu'il vous dit qu'il a le regret d'avoir offensé Dieu, à moins qu'il ne se trouve dans l'occasion prochaine, ou qu'il n'ait l'obligation de restituer.

VI.

T. IV, p. 626. — *Opinio prima...* 3° *Docent ministrum hujus sacramenti esse parochum.*

Nous ferons ici une simple observation, parce qu'il nous semble que l'auteur n'a pas suffisamment exposé la doctrine. Saint Liguori appelle le sentiment qui enseigne que les contractants sont les ministres de ce sacrement, *moraliter certum.* Sans sortir des bornes permises, on peut appeler le sentiment de Melchior Cano une opinion fausse et improbable. D'après saint Liguori, affirmer d'une opinion qu'elle est fausse et improbable, n'est pas lui infliger une censure.

Ainsi dans sa célèbre lettre au roi de Sardaigne, Pie IX, en disant que parmi les chrétiens le *mariage est ou un concubinage ou un sacrement,* a rendu improbable l'opinion de Cano : puisque l'Eglise reconnaît comme valides et dès lors comme sacrements les mariages contractés, sans la présence du curé, dans les temps où la présence du curé est impossible, comme pendant la révolution de 1789.

La Théologie de Toulouse laisse beaucoup à désirer, parce qu'elle ne traite pas un assez grand nombre de questions qui sont d'une grande importance, et qu'elle ne les traite pas de manière à servir de guide pour apprécier les erreurs modernes. A nos yeux, c'est là un grave défaut, parce qu'elle laisse sans direction les esprits au milieu du labyrinthe des livres de nos jours.

Digitized by Google

A l'égard de la question du pouvoir des princes pour les empêchements dirimant le mariage, l'auteur laisse encore à désirer et est répréhensible. Voici en effet ce qu'il en dit :

T. IV, p. 520. — *Duplex est hæc de re sententia.* Il expose les deux sentiments avec quelques preuves et il ajoute : *Nos vero priori sententiæ adhæremus.* Mais cela n'est pas suffisant, il est nécessaire de dire ce qu'il faut penser du sentiment opposé. Souvent on adhère à un sentiment, quoique le sentiment opposé reste probable ; est-ce le cas ? Si nous nous en rapportons à ce qui a été dit dans les précédentes éditions, ce serait la pensée de l'auteur. Benoît XIV, dans sa constitution *Soll.* n. 9, défend de rapporter un sentiment qui est dénué de toute probabilité et de fondement, *sans le noter, quin ei notam inficeret.* Cela n'a pas été fait dans ce carton, la chose était néanmoins absolument nécessaire.

Le lecteur me permettra ici une courte observation pour montrer que la vérité progresse lentement, il est vrai, mais enfin elle progresse. Il y a à peine quelques années, on enseignait que les princes avaient le droit de porter des empêchements dirimant le mariage ; plus tard, la certitude devint une probabilité, enfin elle devint moins probable, et en ce moment, sous la censure de l'index, on garde le silence respectueux et on laisse aller ce malheureux pouvoir où il lui plaira, *abeat quò libuerit.*

Nous avons relevé quelque chose par rapport au dogme, et si on veut bien y réfléchir, ce sont des propositions qui tendent à diminuer les liens qui doivent nous unir au chef suprême de l'Eglise. Du côté de la morale, nous allons trouver au contraire des propositions qui sont trop sévères.

T. IV, p. 121. — *Octidua communio,* FREQUENS *reputatur.*

Saint Liguori enseigne que la communion de tous les huit jours n'est pas une communion fréquente ; l'opuscule écrit dans ce but fut bien accueilli par le Souverain Pontife, qui lui avait ordonné de le faire. Les conséquences pratiques de ceci sont très-grandes et dignes d'attention, dans notre siècle surtout, où la sainte communion est si nécessaire aux âmes. Les dispositions exigées pour la communion fréquente, ne doivent donc pas être exigées pour la communion de tous les huit jours. Il y aurait lieu de réformer ce paragraphe, ou du moins de dire ce que pensent ces docteurs autorisés et *bonæ notæ.* Vous avez saint Liguori, disait le savant Benoît XIV, étudiez-le. Les théologiens de Toulouse pensent différemment de ce saint DOCTEUR. Nous en prévenons le lecteur, cela suffit.

Digitized by Google

T. IV. p. 360. — *Ex suspensionibus jure communi expressis... quæ sæculares clericos afficiunt et* VIGENT IN GALLIIS.

Ces derniers mots, rapprochés de ceux qui demandent l'acceptation des lois par les évêques, tendent à induire en erreur les élèves sur l'obligation des lois générales. P. 336, l'auteur dit ce qu'il faut restreindre aux lieux où cette discipline est en vigueur, IN GALLIIS *enim contraria prævaluit consuetudo*. Il faudrait ajouter, *an merito vel non*, car la France n'a, pas plus que les autres nations, le droit de ne pas se soumettre aux lois de l'Eglise.

VII.

T. V, p. 78. — *Propositio. — In concursu duarum opinionum æquè probabilium minus tutam sequi* NON LICET, *tutiore relictâ.*

Cette proposition, donnée d'une manière absolue et sans faire mention du sentiment opposé, qui est aussi probable, aussi autorisé et aussi suivi que celui-ci qu'on donne pour certain, ne peut être tolérée. Dans la constitution *Soll.* n. 10, le Souverain Pontife, Benoît XIV, défend de trancher les questions qui sont laissées à la dispute de l'école. Or nous demandons si l'auteur de la Théologie de Toulouse a agi ainsi. Il ne laisse pas même soupçonner qu'il y ait des théologiens qui pensent différemment : il prétend prouver sa proposition. Il est vrai qu'il cite l'assemblée du clergé de 1700, ce qui lui paraît aussi décisif que s'il avait cité l'autorité, je ne dis pas d'une congrégation romaine, la Théologie de Toulouse n'en fait jamais mention, mais celle du Souverain Pontife. La chose est certaine, NON LICET. Ce qui est une erreur dans ce sens absolu.

Est-il possible de comprendre que dans un cours de théologie et dans une pareille question, le nom et l'opinion de saint Liguori ne soient pas même mentionnés? Notre étonnement a été sans bornes, et comme nous demandions un éclaircissement à ce sujet à un honorable professeur de théologie : « Vous êtes bien » naïf, nous dit-il, si on exposait la doctrine de saint Liguori, tous » les élèves l'embrasseraient; on aime mieux ne pas en dire un » mot. »

Ajoutons à cela que les élèves lisent seulement l'auteur qu'ils ont dans les mains, pour bien des raisons, dont le plus grand nombre ne sont pas bonnes à dire, et on comprendra le devoir impérieux qu'il y a d'appeler l'attention sur cette théologie, qui viole les règles tracées aux théologiens, en donnant pour illicite, sans controverse, ce qui ne l'est pas. (Voy. Const. *Solli.* n. 10.)

Digitized by Google

P. 81, 3e prob.— *Omnis novitas in doctrinâ morum... certum est falsitatis argumentum. Atqui* DOCTRINA PROBABILISTARUM RECENS *est, et per* SEXDECIM *priora Ecclesiæ sæcula nullum habuit ex patribus aut doctoribus defensorem, ut* NON DIFFITENTUR *ardentiores probabilistæ, ex quibus scribere ausus est quidam* : JUNIORES POTIUS QUAM ANTIQUOS ESSE IN MATERIA MORUM AUDIENDOS, *quam propositionem* ACRI NOTAVIT CENSURA *clerus Gall.*, anno 1700.

Ce paragraphe doit suffire pour faire connaître l'esprit de cette Théologie. Après les décisions du Saint-Siége, les réponses de la Sacrée Pénitencerie, les écrits éclatants qui ont été faits sur cette matière, on ne craint pas d'écrire et de tracer des règles qui ne tiennent aucun compte de cela.

Nous croyons devoir citer une manière de prouver les propositions. Cette manière n'est pas rare dans l'auteur : *Propositio... In concursu duarum opinionum, non licet sequi minus tutam simul et minus probabilem*, p. 80.

Probatur. 2° *auctoritate* Innocentii XI... *et auctoritate Cleri gallicani.* Or, il est *absolument faux* que le pape Innocent XI ait condamné la proposition que l'auteur veut prouver être fausse ; car elle est soutenue par de grands théologiens et n'est pas sans quelque probabilité, entendue dans le sens où ils la défendent ; c'est-à-dire que quoique moins probable, elle reste toujours dans les limites du probable, savoir qu'elle est appuyée sur des raisons qui ne sont pas à dédaigner. Innocent XI a condamné le sentiment de ceux qui enseignent qu'on peut suivre une opinion probable quelque faible que soit cette probabilité, *quamtumvis tenuis.* Il est contraire à toutes les règles d'étendre à son gré le sens des propositions condamnées, et de confondre un sentiment *satis probabilis* avec un sentiment *tenuis probabilis.*

Pour ce qui est de la condamnation du clergé de France dans l'assemblée de 1700, quoiqu'en effet *indirectement* cette proposition ait été condamnée, elle n'a pas été condamnée directement. Du reste, les assemblées du clergé de France n'ont aucune autorité pour *condamner* ce que *permet et tolère* le Saint-Siége, c'est de l'A B C en théologie. Aussi nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que l'auteur a invoqué sans cesse cette autorité des assemblées du clergé de France, tandis qu'il n'invoque jamais l'autorité des sacrées Congrégations romaines. Tout le monde voit qu'il y a entre elles la différence d'une autorité légitime et régulière à une assemblée qui n'a pas de nom dans le droit.

T. V, p. 89. — *In pluribus quas damnavit propositionibus (Ecclesia) ipsa* PROBABILISMI PRINCIPIA *proscripsit.*

Digitized by Google

Cette assertion est pleinement fausse. L'Eglise n'a jamais condamné ni le probabiliorisme, ni le probabilisme; les deux opinions restent donc en présence et sont libres. Mais nous croyons qu'il est absolument nécessaire, dans un manuel, de respecter cette liberté des opinions, et qu'on ne doit pas imposer l'une de ces deux opinions de cette manière, en disant de l'opposée, *non licet*. Ce *non licet* nous paraît un abus digne de blâme, parce qu'il tend à faire refuser l'absolution dans des cas où d'autres la donneraient, ce qui fait dire avec juste raison, que ce sont les prêtres qui font la religion. Soumettons-nous à la suprême autorité, et lorsque Rome a dit des confesseurs *probabilistes, non esse inquietandos*, ne venons pas agir à l'encontre.

Du reste, il est utile de voir le conflit qui s'établit entre le confesseur et le pénitent. L'auteur permet au confesseur de donner l'absolution si l'opinion du pénitent est *plus probable*, mais si l'opinion du confesseur est manifestement plus probable, d'après les théologiens *bonæ notæ*, il doit lui refuser l'absolution. Ici tout va dépendre des auteurs qu'on aura lus, et pour les simples, il est évident qu'ils auront toujours la plus dure part. On peut bien se réjouir! car ils s'éloigneront des sacrements et ne reviendront plus. Nous demandons qu'il soit permis de suivre les traces de B. Léonard de Port-Maurice, de saint Liguori, et de tous ceux qui se sont sauvés, en suivant les voies que la Théologie de Toulouse réprouve et flétrit. Nous appelons donc l'attention des évêques à notre tour, et surtout celle de l'autorité du Saint-Siége.

Nous savons et nous disons hautement, que le probabiliorisme est une opinion permise et probable, sur laquelle l'Église ne s'est pas prononcée; mais le probabilisme est aussi une opinion permise et probable. Mais que faut-il penser de théologiens qui enseignent le probabiliorisme, sans mentionner l'opinion contraire, si ce n'est pour dire que c'est une doctrine NOUVELLE ET ILLICITE, *recens et illicita?*

Il y a une chose qui paraît évidente en tout cela, c'est que les auteurs qui enseignent cette morale ne l'ont jamais mise en pratique dans le tribunal de la pénitence. Et s'il est vrai, comme le dit le bon sens, que l'expérience est la maîtresse de la vie, il est clair qu'il faut embrasser le probabilisme dans la pratique. Pour nous-même soyons sévères autant qu'il nous plaira, mais pour les autres, souvenons-nous que Notre Seigneur a dit : « Vous ne bri-

Digitized by Google

» serez pas le roseau qui plie, vous n'éteindrez pas la mèche qui
» fume encore. »

Quoi qu'il en soit, il est certain que personne ne peut donner pour illicite une opinion qui est permise, comme ont fait les auteurs de la Théologie de Toulouse; et dans aucun cas il n'est permis de passer sous silence une opinion qu'il est permis de suivre, et que, comme confesseur, on doit tolérer dans les pénitents, *non esse inquietandos*. Il est incroyable de voir, après vingt ans de discussion, qu'on se drape dans son obstination, malgré les autorités de toute sorte qui ont parlé, malgré la canonisation du B. Liguori, malgré les réponses de la Sacrée Pénitencerie. Quel abîme est donc le cœur de l'homme! Mais ce qui confond, c'est qu'on ne parle pas aux élèves de l'opinion contraire et qu'on se croit en sûreté de conscience.

T. V, p. 90.—*Multiplex est conscientia juxta quam agere* NON LICET;.. *et conscientia minus tuta, simul et minus aut* ÆQUE PROBABILIS.

Il est évident pour l'auteur que saint Liguori erre en disant qu'il est permis de suivre une opinion probable, quoique moins sûre, et que la conscience peut se former dans ce cas. NON LICET, dit-il, et quelques lignes plus haut il affirme qu'on ne peut pas EXCUSER DE PÉCHÉ ceux qui suivent cette opinion relâchée, A PECCATO EXCUSARI *non posse*, p. 90, t. V. Mais alors que faut-il penser de Rome qui, consultée à l'effet de savoir si les confesseurs peuvent suivre dans la pratique, la doctrine de saint Liguori, répond NON ESSE INQUIETANDOS? La chaire de Pierre participe donc aussi à ce péché, et l'erreur s'est glissée jusqu'au cœur même de l'Eglise.

L'auteur a bien soin de cacher aux élèves les réponses authentiques de la Sacrée Pénitencerie, aux demandes adressées à l'effet d'avoir une règle sûre dans la pratique. Nous demandons hautement si c'est là une manière d'agir loyale, sans réticence et digne d'hommes consciencieux. Quoi! Rome, le centre de la catholicité, la mère et maîtresse des églises, élève la voix, et vous ne daignez pas même le dire, et vous osez prononcer un NON LICET! Il faut à la vérité avoir une étrange confiance en son propre jugement, et dans sa débile raison, qu'on accuse d'errer dans la masse des docteurs, pour oser élever la voix et prononcer ce NON LICET, sans dire que l'on ne se damnera pas en soutenant l'opinion contraire, bien plus, en affirmant absolument. Oh! inconcevable esprit de parti, où conduis-tu les hommes?

Digitized by Google

Dans le désir de nous rendre compte exactement si l'auteur a été constamment probabilioriste dans la décision des cas, nous avons parcouru toute la morale, et nous l'avons toujours trouvé fidèle à ses principes.

Au lieu d'insister avec tant de force auprès des aspirants au sacerdoce, afin d'inculquer une morale sévère et éloigner aussi plus tard les populations, déjà malheureusement trop disposées à abandonner les sources salutaires de la vie spirituelle qui sont les sacrements, ne serait-il pas plus opportun de les aider à comprendre les moyens qui peuvent ramener les hommes à la fréquentation des sacrements? Oh! combien volontiers je jetterais au feu mon travail de critique, si on nous disait : Prêtres du Seigneur, unissons-nous dans la charité chrétienne et livrons-nous à la conversion des âmes.

T. V, p. 122.—*Utrum licitum sit audire Missam et simul recitare horas canonicas... Verum nisi quis necessitate* prematur, NON EST CONCEDENDUM.

Il nous semble qu'il serait plus simple de dire : il est probable, qu'on peut agir ainsi, que d'enseigner *non est* CONCEDENDUM. Il ne dépend pas de nous d'accorder ou de refuser, c'est à Dieu à le faire et aux docteurs à décider ce que Dieu exige; mais l'auteur n'est pas probabiliste, que fera-t-il si son pénitent l'est?

T. V, p. 159.—*Pro* CERTO *tenendum, mentem Sanctæ Sedis non fuisse, omnes consuetudines Galliarum diœcesibus proprias omnino abrogare.*

Après les paroles si formelles et si claires de la bulle, *Qui Christi Domini,* ce n'est pas sans témérité qu'on donne pour certain, que ce n'a pas été la pensée du Saint-Siége d'abroger les coutumes propres aux diocèses de France. Le traité des lois est tellement incomplet que le plus grand nombre de questions graves y manquent; c'est un excellent moyen d'éviter la censure, mais nous laisserons apprécier au lecteur ce qu'il faut penser d'un livre classique où ne sont pas traitées les questions les plus importantes.

T. V, p. 377. — CERTUM EST... *neque satisfacturum præcepto eum qui duas Missæ partes à diversis sacerdotibus celebratas successivè audiret.*

Saint Liguori dit: Nous croyons probable le sentiment de ceux qui pensent qu'on satisfait en entendant une partie de la messe jusqu'à la consécration exclusivement et l'autre partie depuis la consécration jusqu'à la fin. D'autres docteurs graves pensent que

la chose est probable même en intervertissant cet ordre. Mais l'auteur n'admet jamais qu'on suive une opinion probable, c'est son système, il faudrait du moins mentionner l'opinion des autres.

VIII.

T. VI, p. 493. — *Triplex ille contractus est illicitus, et tanquam usurarius reprobandus.*

Saint Liguori dit que le sentiment qui soutient que ce triple contrat est licite, est plus commun, *communior, dummodò absit animus fænerandi.* Il cite les auteurs les plus autorisés, et les universités les plus célèbres. Sixte V a déclaré de vive voix que la bulle, *Detestabilis,* n'avait pas atteint ce sentiment, et Benoît XIV dit que les évêques ne peuvent le censurer. Saint Liguori le croit, *satis probabilem.*

Ceci exposé, voici les conséquences qui résultent dans la pratique de l'enseignement des uns et des autres. Tous les prêtres qui ne connaîtront que l'enseignement de la *Théologie de Toulouse* devront refuser l'absolution à ceux qui auront fait ce contrat, et à ceux qui voudront le faire; il *est illicite* absolument. Les autres, au contraire, chercheront à en détourner, mais ils ne repousseront pas des sacrements ceux qui seront dans ce cas, *dummodò absit animus fænerandi.* Ainsi les résultats sont différents, les uns éloignent des sources salutaires des sacrements ceux à qui les autres permettent d'y approcher, sans aller contre leur conscience. Or je demande si tous les prêtres ne doivent pas se réjouir de ne pas se trouver dans l'affreuse nécessité de laisser dans l'état de péché les âmes rachetées par le sang divin de Jésus.

Nous devons faire remarquer que l'auteur a évité avec soin de traiter ici des questions importantes où il ne pouvait éviter d'enseigner des inexactitudes; ainsi il n'est pas question de l'*Index*, des congrégations romaines, de l'acceptation des lois. De plus, dans cette nouvelle édition vingt-sept pages ont été supprimées, de la page 263 on passe à 293. Il y était question de la défense des quatre propositions de Bossuet; on a cru devoir les livrer au feu. Mais que faut-il penser sur ces matières?

T. VI, p. 592. — *Imo quidam Doctores putant eum mortaliter peccaturum, qui horas canonicas sæpissime et notabiliter interrumperet. Idem cum proportione dicendum de eo qui* ORDINEM... INTERVERTERET, *v. g. dicendo Nonam ante Tertiam sine ulla causa.*

Cette manière d'insinuer une opinion sévère n'est pas sans

Digitized by Google

quelque danger à l'égard des jeunes aspirants au sacerdoce, qui vont être juges des consciences. Saint Liguori dit : *probabilius hoc esse negandum*, et la raison en est que, d'après le sentiment commun, comme l'atteste CONCINA lui-même, *præfatum ordinem non cadit sub præcepto*. Il nous semble que les élèves eussent bien mieux su ce qu'il fallait penser, si on avait daigné ajouter ces dernières paroles.

S'il y avait seulement quelques cas de ce genre, nous aurions gardé le silence ; mais toute la morale a été traitée sous l'empire du même principe, et dès lors le nombre des cas où cette sévérité existe est considérable. Voyez ce qui regarde le mariage. Nous voudrions pouvoir faire entendre notre voix de tous les prêtres qui exercent le saint ministère, afin de les engager à étudier saint Liguori, comme le recommandait le savant Benoît XIV.

IX.

Nous résumons en terminant quelques observations. La *Théologie de Toulouse* nous paraît très-inférieure aux *Institutions théologiques* de Mgr Bouvier, soit pour la morale, soit pour le dogme. Mgr Bouvier, nous aimons à le dire hautement, a su éviter une rigueur qui est de plus en plus dangereuse dans ces temps. Sa morale est en général dans les principes de saint Liguori ; pour le dogme, il y a bien des reproches à lui adresser, mais nous ne pensons pas qu'il y ait autant à relever que dans la *Théologie de Toulouse*.

En dehors des inexactitudes de doctrines, il y a surtout des questions graves omises, telles que l'Index, et autres omissions qui tendent à induire en erreur, parce que le silence fait croire qu'en France on ne doit pas s'en préoccuper. Lorsqu'on soutient le prétendu système des libertés, c'est-à-dire des servitudes, on en vient à dire des choses comme celles qu'on lit, t. II, p. 198 : « Les décrets de discipline faits au concile de Trente sont infail- » libles; néanmoins les Français n'observent pas plusieurs ca- » nons de discipline, établis par le concile de Trente, comme » contraires à nos coutumes et à nos usages. » Que faut-il penser de coutumes qui sont en opposition avec des canons de discipline qu'on reconnaît infaillibles ? Nous aimerions une réponse à ces questions.

Nous devons faire remarquer que les inexactitudes que nous avons relevées se trouvent en partie dans les cartons qui ont été mis, même après les remarques des théologiens romains; ce

Digitized by Google

qui prouve dans quel sens il faut entendre les mots de l'éditeur, dans la lettre citée au commencement de notre article : « *Cette édition*, telle que j'ai l'honneur de vous l'offrir, *étant désormais irrépréhensible*. » IRRÉPRÉHENSIBLE n'est pas le mot, et il est encore nécessaire de faire plus d'une correction.

L'auteur, selon nous, doit prendre un point de départ semblable à celui du célèbre P. Perrone, sous peine de ne jamais exposer clairement la doctrine, et d'être toujours sur les confins de l'erreur et d'un enseignement suspect. Puissent nos faibles observations être entendues.

Dans la morale aussi nous croyons qu'il est nécessaire, car il s'agit d'une théologie à l'usage des séminaires, d'exposer les opinions qui peuvent être suivies dans la pratique, au moins par des pénitents instruits à qui on refuserait l'absolution à tort, lorsqu'ils suivent une opinion probable. *Non esse inquietandos*, a dit Rome.

Il nous a été impossible de relever tout ce qui nous a paru défectueux, mais nous en avons signalé assez dans notre examen, pour que les éditeurs n'appellent pas ce livre IRRÉPRÉHENSIBLE, mais songent à le rendre *désormais irrépréhensible*.

Une dernière observation, et c'est à nos yeux la plus grave : la *Théologie de Toulouse*, qui s'occupe beaucoup de réfuter les hérésies des premiers siècles, n'a jamais un mot sur les erreurs modernes. Si l'édition n'était datée de 1854, on croirait volontiers qu'elle a été écrite il y a un siècle, car rien n'y fait soupçonner les erreurs monstrueuses si propagées de nos jours. Le prêtre néanmoins est appelé à vivre dans la société, il doit être la *lumière du monde*. Peut-il l'être lorsqu'il n'a pas appris à réfuter les erreurs dominantes? Nous signalons cette lacune. A Rome, le P. Perrone combat victorieusement tous les systèmes d'erreurs modernes; nous désirerions qu'on imitât un peu cet exemple éclatant. La France comprend de plus en plus la nécessité de se rattacher à Pierre et de professer la doctrine approuvée par le chef suprême et infaillible de l'Église : c'est là un signe évident qu'elle se rajeunit comme l'aigle. Les épreuves peuvent venir, nous ne craindrons pas d'errer, parce que nous répéterons le cri inspiré par l'Esprit de Dieu aux évêques réunis au Vatican, à l'occasion de la définition de l'immaculée Conception : *Petre, doce nos, Petre, confirma fratres tuos*. Notre désir est d'avoir contribué à obtenir ce but : puisse notre vœu être rempli !

L'abbé J. A. BOULLAN,
Docteur en théologie.

Digitized by Google

Rectifications historiques.

LES VAUDOIS DU MOYEN AGE,

LEUR ORIGINE ET LEUR LITTÉRATURE

D'APRÈS LES TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE ET EN PARTICULIER DE M. HERZOG.

Troisième article [1].

III. Suite de la période ante-hussite. — Emprunts faits aux Pères et Docteurs de l'Église. — La perfection chrétienne. — La prédication. — Le célibat et le purgatoire. — La pauvreté. (Herzog, l. II, ch. 2.)

Tout en recourant à la Bible comme source première de la vérité chrétienne, Valdo et ses disciples ne dédaignèrent point d'emprunter aux Pères, et, en général, aux Docteurs de l'Église. L'hérésie vaudoise professait ainsi, dans ses origines, deux principes, dont l'un révélait une tendance nouvelle, tandis que l'autre était encore éminemment catholique. Dans la pensée de son chef, ces deux principes ne formaient entre eux, cependant, aucune espèce d'antagonisme. Il s'était adressé à deux savants prêtres de l'Église romaine, absolument irrépréhensibles sous le rapport de l'orthodoxie, pour connaître par leur intermédiaire le contenu de l'Évangile; ce furent aussi eux qui l'initièrent, par de nombreux extraits traduits en langue vulgaire, aux œuvres des Pères et des Docteurs. La marche qu'il suivit devait néanmoins, quoiqu'à son insu, l'entraîner tôt ou tard dans de funestes erreurs dogmatiques. En effet, au lieu d'interroger d'abord l'enseignement de l'Église, la tradition catholique de tous les siècles, et de sonder ensuite les Écritures, il aborde l'Évangile sans préliminaires quelconques, et, concluant de l'infaillibilité de la divine parole à celle de sa propre Raison, il ne songe à la Tradition que pour la mettre en harmonie avec son sens particulier. Mais ses adhérents adoptèrent le même système. Vous demandez comment ils s'y prirent pour concilier l'exégèse des Pères de l'Église avec des doctrines que l'Église avait toujours condamnées? Il n'y avait qu'un moyen, c'était de glisser adroitement sur les passages contraires à l'interprétation nouvelle, et de ne citer, en les tronquant toutefois et en les isolant du contexte,

[1] Voir le 2e art. au numéro de février, ci-dessus, p. 181.

que ceux dont le sens paraissait lui être favorable. C'est aussi ce que firent Valdo et ses partisans, comme le certifie Yvonet, et nous savons qu'en cela ils eurent malheureusement, et ont encore, d'ingénieux imitateurs.

L'assertion d'Yvonet, et celle non moins positive d'un autre écrivain catholique du moyen âge, Moneta, relativement aux larges emprunts que firent les premiers Vaudois aux Pères et aux Docteurs de l'Église, est confirmée en tous points par les documents mêmes de la secte. Il y est fait mention d'une traduction vaudoise du *commentaire* de saint Chrysostome sur l'Evangile de saint Matthieu. C'est aussi à des Docteurs catholiques qu'il faut attribuer probablement les originaux de plusieurs sermons et traités que nous possédons encore. L'ancienne littérature vaudoise abonde en citations des Pères. Pour ne pas nommer les quatre grands docteurs saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme et saint Grégoire, que Valdo avait promis de sa propre bouche au souverain Pontife de prendre pour guides dans ses études bibliques, comme l'assure Moneta, il est fréquemment parlé, dans les écrits antérieurs à la réforme, de saint Chrysostome, de saint Bernard de Clairvaux, de Hugo de Saint-Victor, du pape saint Sixte, de saint Léon le Grand, et même du célèbre maître des sentences Pierre Lombard. *Lo Vergier de Consolacion*, production de vieille date, n'est autre chose qu'un recueil de sentences tirées des Pères. Dès l'introduction, l'auteur de ce livre déclare dénuée de tout fondement solide une croyance religieuse qui n'a point pour base l'autorité des Saints. Bien loin de la mépriser, il la met sur la même ligne que celle des hommes inspirés de l'Ancien Testament.

Il est même à croire que, sans ses études patristiques, études singulièrement défectueuses sans doute, puisqu'il ne connaissait les œuvres des Pères que par quelques fragments isolés, Valdo n'eût pas accordé une si haute importance au principe qui devint ensuite le mobile de toute son existence, l'imitation du dénûment de Notre Seigneur Jésus-Christ. L'Evangile, il est vrai, dépeignait en traits admirables la nudité du divin Maître, le danger des richesses et la béatitude céleste réservée aux pauvres volontaires, mais ce furent surtout les graves et incessantes exhortations des Docteurs de l'Eglise à dédaigner les biens passagers de ce monde, qui engagèrent le chef de la secte vaudoise à faire consister dans une vie austère et dépouillée le fondement même de la vie chrétienne.

Digitized by Google

Ceci nous conduit à quelques observations sur l'idée de la *perfection chrétienne* au point de vue de Valdo et de ses partisans. Une conformité *littérale* à la pauvreté du Christ qui, maître de toutes les richesses de la terre, les méprisa toutes et en signala les grands dangers, telle était, selon eux, la condition *sine quâ non* de la vie spirituelle et de l'héritage céleste. Plein de cette pensée, Valdo jeta aux pieds des pauvres les trésors considérables qu'il s'était acquis peut-être, comme Zachée, par des voies illégales, et ne conserva que le strict nécessaire pour vivre et se vêtir. Il exigea de ses adhérents le même sacrifice, et le nom de *Pauvres de Lyon* s'attacha longtemps aux partisans de la secte nouvelle. Ils s'appelèrent eux-mêmes, comme le prouvent les plus anciens documents vaudois, *li paures, lo paure pôble de Dio*, et leur église prit le nom de la *Gleisa de li paures*. « Dans la manière superstitieuse, dit l'auteur des *Recherches*, dont ils entendaient imiter les Apôtres en tout, ou pour mieux dire, depuis les pieds jusqu'à la tête, ils portaient, selon les uns, une espèce de chaussure coupée par dessus, de manière à laisser voir les pieds nus; selon d'autres, une espèce de sabots marqués d'une croix ou d'un autre signe en forme de boucliers, pensant que telle avait été la chaussure des Apôtres, bien que l'Écriture ne dise mot sur ce sujet. »

Les écrits qui appartiennent à la période ante-hussite, reviennent constamment sur la nécessité de se dépouiller, pour l'amour de Jésus, de tous les biens terrestres, et sur les périls éternels auxquels s'exposent les riches. Dans la *Glosa pater*, l'une des nombreuses interprétations vaudoises de l'Oraison Dominicale (quelques-unes, disons-le en passant, insistent longuement sur la vertu de chasteté et le dogme de la transsubstantiation), nous lisons ces paroles : « Malheur à vous, riches qui trouvez votre consolation ici-bas!.. Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux!... » Le royaume des cieux n'est promis qu'aux *veray religios*, à ceux qui suivent le Seigneur dans la faim et la nudité. *Lo Vergier de Consollacion* appelle la pauvreté une vertu sublime, *causa autissima*, et le commentaire du Cantique des Cantiques lui donne le nom de *gloriosa paureta*. Force citations des saints Augustin, Jérôme, Grégoire et Bernard de Clairvaux viennent ici corroborer les préceptes évangéliques.

La prédication, nous l'avons dit, ne fut pour les nouveaux sectaires qu'une conséquence naturelle de leurs droits exclusifs à la succession des Apôtres. A leurs yeux, les prêtres de l'Église

Digitized by Google

romaine ne pouvaient plus prétendre à ce titre. Pour continuer la chaîne apostolique, il fallait deux choses, une sainteté parfaite et une profonde connaissance des Ecritures. Or, eux étaient saints, et personne ne possédait comme eux les vérités bibliques.[1] Ils ne prononçaient pas, il est vrai, l'anathème sur tous les fidèles de l'Eglise, pas même sur la totalité du clergé; quelques-uns, ils voulaient bien l'admettre, s'étaient conservés purs des corruptions du siècle. Mais le petit nombre de prêtres qui ne s'étaient pas encore agenouillés devant le veau d'or et Baal, ne remplissaient que la première condition requise. Ils étaient saints, mais en même temps ignorants des Ecritures. Le peuple avait besoin d'être éclairé et sanctifié tout à la fois. L'Eglise, déchue de sa première grandeur, avait perdu, pensaient-ils dans leur humilité, tous ses droits à la civilisation du monde. Valdo et ses partisans se crurent donc appelés de Dieu à renouveler le saint ministère. Eux seuls joignaient à la foi vraiment apostolique l'éclatant témoignage de l'exemple. Ils s'érigèrent donc en prédicateurs. Valdo ouvrit la marche. Il se mit à haranguer la foule dans les rues et sur les places publiques. Des disciples zélés ne tardèrent pas à tout quitter pour le suivre. Hommes, femmes, gens de tout métier, sans culture, sans instruction quelconque, se réunirent autour du nouvel apôtre qui leur enseigna l'Évangile. Entraînés par leur zèle, ils parcoururent les villages pêle-mêle, dans une confusion étrange, pénétrèrent dans les maisons, se ruèrent dans les églises, prêchant — hommes et femmes — et engageant à faire de même quiconque avait à cœur la gloire de Dieu[1], Quel spectacle! Mais il n'y avait pas encore désordre, dit M. Herzog, car rien n'était encore ordonné!

Dans les commencements, nous le voyons, tous les partisans de la nouvelle secte prêchèrent, sans distinction d'âge ni de sexe. Quiconque s'entendait à répandre la parole de Dieu n'avait-il pas le droit de le faire? Saint Jacques n'avait-il pas dit expressément que toute grâce et tout don parfait viennent d'en haut[2]? Jésus n'avait-il pas repris saint Jean d'avoir voulu empêcher un homme, qui n'était pas de ses disciples, de chasser un démon en son nom[3]? Et l'apôtre saint Paul n'avait-il pas, enfin, écrit aux Phi-

[1] C'est ce que nous rapporte l'écrivain catholique du moyen âge Etienne de Bourbon, dont l'autorité ne saurait être suspecte. D'ailleurs, qui ne reconnaît dans cette confusion de la secte vaudoise à son origine, le trait caractéristique de toute révolution?

[2] S. Jacq. I, 17.

[3] S. Marc, IX, 37-39.

lippiens ces paroles : « Pourvu que le Christ soit annoncé *en*
» *quelque manière que ce soit*, je m'en réjouis et je m'en réjouirai
» toujours [1] ». Hommes, femmes, tous étaient donc appelés à la prédication, dès qu'ils avaient pour but unique la gloire du Seigneur. Ils étaient de simples laïcs, c'est vrai ; mais saint Grégoire avait déclaré en termes formels que quiconque avait entendu au dedans de lui la voix de l'amour, devait faire entendre au prochain la voix de l'exhortation. Et, d'ailleurs, le bienheureux Fortunatus et Equitius, dont parle le même saint dans ses dialogues, avaient été de simples laïcs, et dans des temps plus rapprochés, Raymond, surnommé Paul, avait étonné l'Église par ses nombreux miracles.

Tels étaient, en effet, les singuliers arguments sur lesquels s'appuyaient les premiers Vaudois, pour prouver à l'Église, par l'Évangile et l'histoire, qu'elle avait tort de s'opposer à leur vocation divine !

Le célibat, la virginité formaient au moyen âge l'élément indispensable de la perfection évangélique. Les premiers partisans de la secte vaudoise admirent pleinement ce principe et l'appliquèrent surtout à ceux qui se vouaient au ministère de la prédication. Leurs écrits le prouvent amplement. D'après la *Nobla Leyczon*, l'exhortation à la virginité caractérise le Nouveau Testament et le distingue de l'Ancien [2]. L'auteur de ce poëme va plus loin encore et considère la vertu de chasteté, dans le sens catholique du mot, comme une condition essentielle de l'imitation de Notre Seigneur Jésus-Christ. *Aucune bonne œuvre*, dit le livre des *Vertues*, *n'a de mérite sans la chasteté des pensées, ni la chasteté des pensées sans celle du corps. O mes bien-aimés, soyez beaux de corps, et beaux de cœur. Comme s'exprime l'apôtre* (notez bien ceci), *la Vierge ne pense qu'aux choses de Dieu et à ce qu'elle doit faire pour lui plaire, de manière à être sainte de corps et sainte de pensées*. Dans le *Vergier de Consollacion*, nous trouvons ces paroles : *La chasteté est un doux fruit, la joie de l'âme, la sainteté du corps ; elle est sœur des anges, sœur de Jésus et* DE MARIE, SA MÈRE. A l'appui de cette doctrine si éminemment catholique, sont cités saint Augustin et saint Bernard. Valdo lui-même, si nous en croyons une tradition catholique [3], voua ses deux filles au cloître.

[1] S. Paul *aux Philipp.*, I, 15-18.

[2] V. 242 : *La ley velha maudi lo ventre que fruc non ha porta, la novelha conselha gaadar vergeneta.*

[3] *Chronicon*, anonymi canonici laudunensis. V. *Recueil des historiens*. Vol. XII, p. 680.


Digitized by Google

La pauvreté et la virginité, telles furent donc les deux vertus fondamentales qu'exigèrent de leurs prédicateurs les premiers Vaudois. Semblables en cela à l'apôtre saint Pierre, ceux qui étaient déjà mariés, au dire de l'historien Yvonet, renoncèrent à leurs femmes.

Les femmes ne furent cependant pas longtemps tolérées par la secte en leur qualité de prédicateurs. Ordre leur fut donné, la moralité publique le réclamait, de garder le silence et de se constituer en ordre religieux.

En s'adonnant à la prédication, les Vaudois se mettaient nécessairement en opposition directe avec la hiérarchie catholique. Aussi l'archevêque de Lyon leur conseilla-t-il sagement, en 1170, de ne plus pérorer. Intimer aux vrais successeurs des apôtres l'ordre d'abdiquer leurs droits! C'était agir en Pharisien, en ennemi du Christ. Les Vaudois répondirent nettement à l'archevêque qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Cependant, chose singulière, et qui démontre clairement l'ignorance de ces sectaires, ils se considéraient encore, malgré tout, comme membres de l'Église. Comment expliquer autrement le fait notoire qu'ils se présentèrent, neuf ans plus tard, devant le pape Alexandre III et le concile de Latran, demandant avec instance qu'on sanctionnât leur étrange apostolat? La réponse qu'ils reçurent, on le conçoit, fut négative. Ils n'en continuèrent pas moins à exercer les fonctions qu'ils s'étaient arrogées, ce qui contraignit le pape Lucius III [1] à prononcer contre eux, en 1184, l'excommunication, qui fut renouvelée plus tard à plusieurs reprises, et d'abord par Innocent III, en 1215, au quatrième concile de Latran.

IV. La pénitence. — Le purgatoire. — Les péchés mortels et les péchés véniels. — La contrition, la confession et la satisfaction. (Herzog, l. II, ch. 3.)

Qu'annonçaient donc Valdo et ses disciples dans les villes et les villages, dans les rues, sur les places publiques, dans les églises, dans leurs réunions secrètes? Ils prêchaient la pénitence. « Faites pénitence, s'écriaient-ils, car le royaume des cieux » est proche! Le jour du Seigneur, le jour du grand jugement est » proche; tremblez, pécheurs, et préparez-vous! » C'était là, du reste, la grande préoccupation du jour. A l'époque où parut l'hérésiarque Valdo, on attendait de nouveau, avec tremblement,

[1] Hâtons-nous de corriger ici une erreur que nous avons commise dans une note du précédent article (ci-dessus, p. 188, note 2). Le pape Lucius III avait effectivement condamné les Vaudois. Nous maintenons cependant que le nom de Vaudois ne se trouve pas dans son décret.

la fin du monde. Depuis la naissance du christianisme, chaque siècle avait été saisi de la même épouvante. De nos jours aussi, comme du temps de saint Paul, quelques âmes pieuses se demandent, en face des nuages qui s'accumulent à l'horizon, si la dernière heure du monde tardera de sonner. Au moyen âge, les monstrueux enfantements de la liberté religieuse et certaines prophéties lugubres, qui n'étaient guère propres à rassurer les esprits, légitimaient un peu la crainte des bonnes âmes. Une prédiction sinistre plongeait alors l'Europe dans la consternation. Elle annonçait qu'en 1185, au mois de septembre, — la date était précise, — la terre entière serait en proie à toutes les horreurs de la peste et de la famine. Elle ajoutait même qu'une effrayante destruction menaçait l'univers. En 1198, le bruit courait parmi les populations en émoi que l'Antechrist s'était montré aux portes de Babylone. Joachim de Flora confirmait l'alarme universelle par ces paroles prophétiques : *Omne tempus a 1200 ultra æstimo periculosum*.

Il n'est pas improbable que l'attente générale d'une épouvantable catastrophe fut pour quelque chose dans la vocation à laquelle se crurent appelés Valdo et ses adhérents. Elle explique aussi l'immense succès qu'obtinrent auprès de la foule consternée leurs premières prédications.

La *Nobla Leyczon* n'est pas la seule à rappeler aux âmes qu'elles doivent se tenir prêtes pour la venue prochaine du Fils de Dieu. Le sermon *Temor del Segnor*, le *Commentaire* du Cantique des Cantiques et le traité *De las tribulacions* renferment de longues et solennelles exhortations à la pénitence.

Aux prédications sur la fin du monde qui n'arrivait pas, succédèrent celles sur l'inconstance et la caducité des choses humaines. Grand nombre d'écrits remontant aux premiers temps de la secte vaudoise, sont pleins de considérations sur ce sujet. « *O poussière*, s'écrie entre autres l'auteur de *Li parlar de li* » *philosophe*, traduisant en sa langue les paroles sublimes d'une » religieuse du 10e siècle, *ô poussière, pourquoi t'enorgueillis-tu?* » *Ton enfantement n'est-il pas péché, misère ta naissance, la vie dou-* » *leur et agonie ta mort? Pourquoi engraisses-tu ta chair et l'ornes-tu* » *de choses précieuses, elle que vont dévorer bientôt les vers du* » *sépulcre*[1]? » Le poëme de la *Nobla Leyczon*, celui de *la Barca*, le

[1] « O polver, perque te enorgorbisses, lo concebament delqual es colpa, lo nayser miseria, lo viore pena, lo morir angustia. Perque engrayasas la toa carn, de cosas preciosas e la hornas, laqual li verm son a devorar d'aqui a poc jorn al sepulchre ?

Temor del Segnor sont tous empreints de ces idées. A ces réflexions se joignent souvent des descriptions de l'inexorable jugement de Dieu, dans lequel il sera rendu à chacun selon ses œuvres. « Alors, dit la *Nobla Leyczon*, on verra le Fils de la » Vierge descendre du ciel sur les nuages... » Ces paroles ont servi de texte au sermon *del Tudyci*, un des plus anciens de la secte.

Le dogme du purgatoire tel que l'entend l'Église est partout rejeté, quoique d'une manière indirecte, dans les premières productions de la littérature vaudoise. La *Nobla Leyczon* s'était déjà exprimée là-dessus en termes qui pourraient prêter à équivoque, mais dont le véritable sens est facile à discerner : *L'Écriture dit, et nous devons le croire, que tuit home del mont per duy chaminz tenren : li bon iren en gloria e li mal al torment. Quiconque n'ajoute pas foi à cette double distinction*, continue le poëte, *qu'il sonde les Écritures depuis le commencement. Que celui qui souffre pour la gloire de Dieu se console abondamment, car aussitôt après avoir quitté ce monde* (al partir d'aquest mont), *le royaume de Dieu lui sera ouvert* [1]. » Le *Temor del Segnor*, le poëme de la *Barca*, l'*Avangeli de li 4 semenz* et le traité de la *Penitencia*, écrits qui appartiennent tous, selon M. Herzog, à l'époque dont nous nous occupons, paraissent unanimes à faire consister le purgatoire dans une soumission volontaire aux épreuves de cette vie. Si, d'un côté, les plus anciens auteurs catholiques du moyen âge, tels que Alain de l'Isle, Bernard de Font-Caude, Pierre Le moine (Petrus Monachus) et le véritable Rainier [2] semblent avoir eu raison de ne pas affirmer que les premiers Vaudois rejetaient absolument le dogme catholique, il est permis de croire aussi qu'Yvonet ne s'est pas trompé en leur attribuant pour maxime : *Non esse purgatorium.*

Les prédicateurs vaudois ne se contentèrent pas d'exhorter au repentir. Comprenant, comme l'Église, qu'une connaissance exacte de la nature et de la grandeur du péché était indispensable à une vraie pénitence, ils entrèrent à ce sujet dans les plus

[1] *Nobla Leyczon*, v. 19, 20, 375, 376.

[2] Voici le titre de la *Summa* authentique de Rainier : *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, reproduite dans Mart. et Dur. *Thes. anecd.* Paris, 1717. T. v. f. 1759 sq. Il faut se garder de confondre l'original avec le texte altéré et considérablement augmenté du même ouvrage, tel qu'il se trouve dans la *Max. Bibl. Patrum*, T. xxv, f. 262 sq. On peut consulter sur la distinction importante à établir entre les deux textes, la dissertation critique du savant théologien protestant Gieseler : *De Rainerii Sacchoni Summa de Catharis commentatio critica*, Gœttingue, 1834.

Digitized by Google

minutieux détails. Ils condamnèrent surtout l'orgueil, la désobéissance et l'incrédulité, causes premières des égarements de l'homme et de sa condamnation éternelle. « Le trait distinctif de » l'homme rejeté de Dieu, dit l'auteur du *Vergier de Consollacion*, » empruntant les paroles de saint Grégoire, c'est l'orgueil. L'or» gueil, c'est la désobéissance envers Dieu, désobéissance qui fit » chasser Adam du paradis et l'exclut du royaume de Dieu. » Nous pourrions nous étendre longuement, avec M. Herzog, sur le chapitre du péché, au point de vue des premiers Vaudois. Le temps et l'espace ne nous le permettent pas. Nous nous contenterons de relever un point important, c'est que, dans ses origines, la secte ne professa point l'effrayant dogme de la prédestination absolue. Elle admettait franchement que le premier homme, en se séparant de Dieu, avait agi spontanément, avec la conscience pleine et entière de sa désobéissance. Le Créateur lui avait donné une liberté absolue d'action ; il pouvait choisir entre le bien et le mal[1]. Quoique souillé par le péché dès sa naissance, l'homme, fils d'Adam, n'avait point perdu la grâce divine du libre arbitre. Il dépendait de lui de se soustraire, avec l'aide de Dieu, par la foi et les bonnes œuvres, à la condamnation éternelle.

Quoique assez disposés, comme plus tard les calvinistes, à voir l'enfer au bout de la moindre prévarication, les adhérents de Valdo ne rejetèrent cependant pas d'abord la distinction entre les péchés mortels et les péchés véniels. C'est ce que prouve un passage de leur poëme *Lo Payre éternal*, composé à la louange de la très-sainte Trinité.

Les Vaudois, nous l'avons dit et nous le répétons à dessein, insistaient donc particulièrement sur la pénitence. Elle formait, selon eux, une des doctrines fondamentales du Nouveau Testament. Par elle, l'homme pouvait *s'approprier* la grâce de Dieu. L'auteur du *Vergier* l'appelle la guérison de l'âme, l'espoir du salut. *L'homme sauve son âme par la pénitence*, est-il dit dans un autre livre, *comme le pellican délivre ses enfants de la mort en les abreuvant de son propre sang. Élève-toi par la pénitence jusqu'au Christ*, s'écrie, dans un sermon sur la régénération spirituelle, un prédicateur vaudois ; *c'est vers lui que nous devons voler par les veilles, la prière, les aumônes et les bonnes œuvres*[2]. Dans un

[1] *Nobla Leyczon*, v. 17.

[2] V. le sermon vaudois sur le texte : *Sia renovela per l'esperit*. (Man. genev. n° 206.) *Vola en aut per penedencza al pai (?) del solelh, ço es Jesus Christ... al cal deven volar per vegilias, e per oracions, e per almonas, e per bonas obras.*

autre sermon [1] sur les saintes femmes qui se procurèrent des parfums précieux pour embaumer le corps du Sauveur, se trouvent ces paroles : « *La première* (Marie-Madeleine) *achète de la myrrhe : la myrrhe, c'est la connaissance et la douleur du péché. La deuxième* (Marie, mère de Jacques) *se procure de l'aloès, plus amer encore que la myrrhe : l'aloès, c'est la confession qui rejette du cœur la corruption* (puridura) *cachée du péché et le purifie. La troisième* (Marie-Salome) *se munit de baume, le plus amer de tous : le baume représente la satisfaction par les bonnes œuvres* (la satisfacion de l'obra en laqual es grant lavor). *Ces trois vertus, la contrition, la confession et la satisfaction, semblables à trois précieux parfums, forment l'onguent spirituel de la pénitence* (un enagent esperytal, local es apela penedencza). »

Sans la contrition ou la componction (*compuncion*), point de pénitence possible, disaient avec l'Église les partisans de Valdo; et sans la confession vocale la contrition n'a aucune valeur. « *Il n'y a point d'espoir de guérison*, déclare le livre des *Vertus*, *tant que le fer reste enfoncé dans la plaie ; point de guérison pour le péché, tant qu'il n'est point comme arraché du cœur par la confession.* » Mais était-ce au prêtre qu'il fallait faire d'abord l'aveu de ses fautes ? A Dieu, disaient les Vaudois, et, après Dieu, à son ministre. En cela, quoi qu'en pense M. Herzog, ils se conformaient strictement à la doctrine de l'Eglise [2]. Leurs pasteurs devaient exiger des fidèles une confession minutieuse et leur imposer des pénitences sévères, le jeûne, l'aumône, des prières ferventes. « *Par là*, dit le poëte de la *Nobla Leyczon*,

[1] *Man. gen.*, n° 206.

[2] Nous ne voyons pas sans regret que M. Herzog ait conservé sur le dogme catholique de la confession les préjugés aussi étranges qu'injustes de ses coreligionnaires. « Les Vaudois, dit-il, mirent de nouveau en pratique le grand principe de la » *primitive* Eglise catholique, que le pécheur, avant de s'ouvrir au prêtre, devait » verser ses péchés d'abord dans le sein paternel de Dieu. » Comme si l'Eglise romaine n'avait pas de tout temps professé la même doctrine ! Quel est donc le catholique sincère et éclairé qui ne croie violer une des lois les plus formelles de sa religion, en s'approchant du tribunal de la pénitence, sans s'être présenté préalablement devant le tribunal de Dieu ? Avant d'ouvrir son cœur au prêtre, ne fait-il pas son Sauveur le premier confident de ses misères ? N'expose-t-il pas à lui *d'abord* toutes les plaies de son âme, et n'est-ce pas *d'abord et avant tout son* pardon qu'il invoque ? Il y avait au moyen âge, comme de nos jours, des chrétiens légers qui se jetaient aux pieds du prêtre, avant d'avoir examiné sous les yeux de Dieu l'état de leur conscience. Personne n'en disconvient. Mais les abus font-ils la règle ? Que diraient donc de nous nos frères séparés, si nous jugions de leurs doctrines d'après la conduite de ceux qui les transgressent ? C'est cependant là leur manière d'agir, quand ils imputent à l'Eglise les fautes de quelques-uns de ses membres.

Digitized by Google

l'âme trouve son salut (per aquestas cosas troba l'arma salvament). La secte vaudoise ne concédait cependant pas à ses ministre le pouvoir de l'absolution. Elle l'avait formellement refusé aux prêtres de l'Église romaine, à tous les Papes depuis saint Sylvestre, à tous les cardinaux, à tous les évêques, et naturellement à tous les abbés. C'est ce que déclare le même poëte du ton le plus solennel, avec toute la gravité d'un docteur infaillible [1]. Étienne de Bourbon avait donc raison de dire, en parlant des Vaudois : *Si veritatem suæ credentiæ fateantur, ponunt solum Deum a peccatis absolvere*. Que faisait alors le confesseur? Il écoutait seulement les aveux du pénitent et lui donnait de salutaires conseils [2]. *Quant tu te présentes devant le confesseur*, dit l'auteur de la *Barca* (v. 308-323), *tiens-lui ce langage : Moi, pécheur, je me présente devant Dieu et vous, afin que vous me fassiez part de vos conseils et m'inspiriez une sincère pénitence... Confesse ensuite et clairement tous tes péchés, sans attendre d'être interrogé. Commence d'abord par les sept péchés capitaux, puis raconte ceux des cinq sens, et les transgressions des dix commandements. Dis ensuite si tu as tenu de mauvais discours, médit, maudit, blasphémé. Quand tu as fait ainsi l'aveu sincère et détaillé de toutes tes fautes, prends courage et promets de n'y plus retomber, mais de suivre fidèlement les bons conseils (le bon conseilh) qui te seront donnés, et de faire une vraie pénitence, si tu ne veux encourir la damnation éternelle.* Nous eussions pu nous dispenser, sans doute, de citer textuellement ce long passage; mais nous nous sommes proposé, en le faisant, un double but, celui de confirmer notre assertion et de faire part à nos lecteurs de la formule de confession *toute catholique* en usage chez les premiers Vaudois. D'ailleurs l'histoire que nous traitons doit être, plus que tout autre peut-être, basée sur des faits. Elle a été

[1] *Nobla Leyczon*, v. 408-413. Ce passage ne laisse pas que d'être fort curieux, à notre avis. L'auteur, en refusant à tous les Papes depuis saint Sylvestre le pouvoir, accordé par Jésus-Christ aux apôtres, de lier et de délier, ne concède-t-il pas par cela même à tous les Souverains Pontifes des trois premiers siècles le droit d'absoudre et de condamner? Pourquoi ceux qui le suivirent en furent-ils donc privés? Parce qu'avec saint Sylvestre et les prétendues donations que ce Pape reçut de Constantin, la corruption s'était glissée dans l'Église et l'avait transformée en la Babylone de l'Apocalypse. C'était là, on le sait, une des étranges conjectures de la secte vaudoise, et que des historiens protestants, même sérieux, se complaisent à répéter. Mais alors, pourquoi les Vaudois ne faisaient-ils pas dépendre aussi, comme pour les sacrements, le pouvoir de l'absolution de la sainteté des prêtres? Il nous semble qu'il y avait au moins là une grande inconséquence.

[2] *Liber Sententiarum*, f. 290 : Ille cui fit confessio peccatorum, solummodo dat consilium.

si falsifiée jusqu'ici par les partisans de la secte vaudoise, qu'on aurait de la peine à nous croire, si nous affirmions sans donner des preuves palpables de la vérité de nos paroles.

La régénération spirituelle était, avec raison, et conformément à l'enseignement de l'Église, considérée par les Vaudois comme la garantie d'un consciencieux repentir. Ils insistaient fortement sur le baptême de l'esprit, reconnaissant toutefois avec la tradition catholique que sans le baptême d'eau la régénération n'avait aucune valeur, selon ces paroles expresses du Sauveur mentionnées dans le *Commentaire* du Cantique des Cantiques : Celui qui ne renaît de l'*eau* et de l'esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux [1]. R. STEVENSON.

(Extrait des *Annales catholiques de Genève*.)

Orthodoxie catholique.

LES PRINCES SÉCULIERS

Ont-ils le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage.

EXPOSITION ET EXAMEN DE L'OPINION DE M. L'ABBÉ CARRIÈRE SUR CETTE QUESTION.

Premier article.

Cette question est intéressante : elle conduit à approfondir la nature du mariage, et à étudier les rapports et les droits respectifs des deux puissances; elle est importante : autrefois et dans l'état ancien de la législation sur le mariage, elle était purement spéculative; aujourd'hui, et à raison de la législation actuelle, elle touche à la pratique; de sa solution dépend en partie la force obligatoire, dans le for de la conscience, des empêchements établis par le code Napoléon.

Il me paraît impossible de traiter cette question d'une manière plus complète et plus claire que ne l'a fait le savant directeur de la congrégation de Saint-Sulpice, dans ses *Leçons de théologie sur le mariage*. On peut dire de M. Carrière ce que Bossuet a dit de Suarez : « En le lisant, on entend toute l'école. »

Je lui demande donc la permission de traduire sa dissertation et celle d'y ajouter quelques observations.

[1] *Cantica* (tel est le titre du Commentaire), c. IV, 8. M. Hurter a donc eu tort d'affirmer que les Vaudois enseignaient l'inutilité du baptême par l'eau.

Commençons, comme l'auteur, par bien poser l'état de la question.

« Il ne s'agit pas des empêchements dirimants qui frappent seulement sur les effets civils du mariage : personne ne conteste aux princes le droit d'établir de ces sortes d'empêchements.

» Les effets civils du mariage sont : le titre, le rang et les honneurs de mari et de femme dans la cité et dans l'Etat, la validité des conventions matrimoniales sur la communauté, la dot, les donations, le droit de succession que la loi accorde dans certains cas à l'époux survivant ; le titre et les honneurs de la légitimité pour les enfants dans l'ordre civil et politique, le droit de succéder à leurs père et mère et aux parents de ces derniers.

» Tout le monde reconnaît que le législateur civil a le droit de refuser ces effets au mariage formé au mépris d'un empêchement dirimant par lui établi.

» On ne parle pas même, au moins en premier lieu, des empêchements prohibants. Nul doute que les princes séculiers n'ayent le droit d'établir des empêchements prohibants et que ces empêchements n'obligent en conscience, en supposant qu'ils soient justes. Ainsi s'exprime l'auteur d'un ouvrage intitulé *Des Empêchements du mariage*, imprimé à Louvain et à Malines. François Salerio est moins affirmatif. Selon lui, les princes qui ont ce droit, le tiennent de l'Eglise ; quoi qu'il en soit, ce n'est pas de ces sortes d'empêchements qu'il s'agit pour le moment.

» Nous n'examinons pas ici si, et jusqu'à quel point, les princes chrétiens, en tant que protecteurs pieux de l'Eglise, peuvent et doivent confirmer ses lois sur le mariage et en assurer l'exécution par des peines matérielles.

» Il s'agit des empêchements *qui frappent sur le contrat de mariage et annulent le lien conjugal*. On demande si, en vertu d'un droit qui leur soit propre, les princes peuvent établir des empêchements de cette espèce.

» Il s'en faut beaucoup que tous les théologiens soient d'accord sur cette question ; il existe un grand nombre d'opinions qui peuvent être ramenées à deux. La première opinion refuse aux princes séculiers le droit d'établir des empêchements dirimants qui atteignent le contrat et le lien conjugal. Cette opinion est généralement suivie par les théologiens étrangers, elle a été adoptée en France par les auteurs les plus récents. La seconde reconnaît ce pouvoir aux princes séculiers, c'est la plus commune en France.

» Pour mieux éclaircir cette question, nous l'examinerons sous



un triple rapport : 1° relativement à la nature du mariage ; 2° relativement aux relations respectives des deux autorités ; 3° et enfin relativement aux monuments propres à nous faire connaître la doctrine de l'Eglise.

I.

NATURE DU MARIAGE.

» Le mariage peut être considéré soit avant, soit depuis l'institution du sacrement.

ARTICLE I. — Du mariage avant l'institution du sacrement.

» Il se rencontre des auteurs qui soutiennent qu'à cette époque même, le mariage n'était pas soumis à l'autorité civile, ou que les princes ne pouvaient pas annuler le lien conjugal ; ils apportent quatre preuves à l'appui de cette assertion.

» 1er *Argument*. Pour que le prince séculier pût annuler le lien conjugal, il serait nécessaire qu'il pût atteindre la volonté elle-même des contractants et disposer de leurs personnes ; or, il n'a pas cette puissance, car l'autorité du prince ne s'étend que sur les biens des citoyens et non sur leurs volontés ; c'est pourquoi tous reconnaissent que le prince ne peut suppléer le consentement des contractants dans le mariage, comme il le peut dans les autres contrats [1].

» 2e *Argument*. Le prince ne peut que ce qu'exige le bien public ou, en d'autres termes le bien temporel de la société civile ; or, ce bien ne demande pas que le lien conjugal soit atteint par la loi civile, il suffit que cette loi atteigne les effets civils du mariage, c'est-à-dire que toute action soit refusée dans le for extérieur en vertu du mariage et que l'on déclare nuls tous les effets qu'a coutume de produire un mariage à l'égard des biens des époux, des droits des enfants. Tout ce qui s'étend au delà appartient au for de la conscience et n'intéresse pas le bien de la société civile [2].

» Si le mariage était soumis aux princes, sa condition serait trop incertaine, il ne conserverait plus de stabilité, et l'on verrait bientôt s'introduire des lois contraires au droit naturel et aux bonnes mœurs, comme le prouve l'expérience de différentes nations.

» 3e *Argument*. Le mariage doit être appelé un contrat divin, c'est à Dieu qu'il doit son institution, ainsi que cela a été établi

[1] Barruel, *Les vrais principes sur le mariage*, p. 14 et suivantes.
[2] Barruel, *loco cit.*

dans les précédents articles, et toute la force du consentement naturel dérive de la sanction divine ; c'est Dieu qui a établi les lois fondamentales qui régissent le mariage. Cela posé, il s'en suit nécessairement que les princes n'ont aucun pouvoir sur le mariage, car ils n'ont aucune autorité sur les choses qui sont de droit divin. Ces matières sont de la compétence exclusive de l'autorité spirituelle à laquelle Dieu les a confiées, comme le prouve la révélation [1].

» 4° *Argument*. Celui qui n'a pas le pouvoir judiciaire sur une matière, n'a pas le pouvoir législatif sur cette matière. Or, le prince n'a pas le pouvoir judiciaire sur les causes matrimoniales. En effet, celui qui peut juger d'un contrat peut juger pour la nullité comme pour la validité de ce contrat. Si les princes pouvaient juger les causes matrimoniales, il y aurait obligation de conscience de se conformer à la décision, car toute puissance souveraine et indépendante jouit d'un privilége qui équivaut à l'infaillibité ; la chose par elle jugée est censée la vérité. Or, on ne peut admettre cette conséquence, car il pourrait arriver que le prince ou les tribunaux séculiers déclarassent valable un contrat de mariage qui serait nul dans le for de la conscience. Dans ce cas on ne peut se conformer à la décision des tribunaux séculiers sans crime. A la différence des autres contrats le mariage n'est pas seulement soumis aux principes de la justice et de l'équité, il est soumis encore à des règles de moralité, d'honnêteté contre lesquelles aucune puissance ne peut prévaloir et que l'on ne peut transgresser sans crime.

» On ne doit pas confondre le mariage avec les autres contrats et raisonner par analogie : le mariage l'emporte de beaucoup par son origine et par son objet. Les autres contrats tirent leur origine du droit naturel et de la volonté des hommes ; l'institution du mariage vient directement de Dieu, qui l'a établi et en a révélé les lois fondamentales. Les autres contrats ont pour objet la translation de la propriété ou l'acquisition d'un droit sur des choses matérielles. Or, les biens et autres choses de cette nature sont soumis à la puissance des princes séculiers. Le mariage confère un droit sur les corps et sur les personnes ; il établit des rapports et un lien indissoluble entre deux êtres raisonnables. Or, un droit de cette nature ne dépend pas des princes ; il n'est donc pas étonnant que leur autorité ne s'é-

[1] Lunellier, *De l'autorité des deux puissances.*

[2] Feller, *Dict. historique*, art. Gibert, de Dominis.

tende pas sur le contrat de mariage et sur le lien conjugal.

» Tels sont les principaux arguments que l'on fait valoir en faveur de la première opinion.

» D'autres théologiens enseignent que le mariage, considéré en soi, et abstraction faite du sacrement, *est soumis à la puissance des princes séculiers*, et qu'ils peuvent établir des empêchements *dirimants* qui atteignent le lien conjugal. Cette opinion est la plus générale : sans compter les théologiens français, elle est partagée par un grand nombre de théologiens étrangers, qui reconnaissent qu'avant la venue de Jésus-Christ les princes ont pu, et qu'encore aujourd'hui les princes infidèles peuvent établir des empêchements dirimants des mariages de leurs sujets non chrétiens.

» Voici comment se prouve cette opinion : pour y parvenir, il suffit de prouver que le mariage, non-seulement quant aux effets civils, mais considéré en soi, est soumis à la puissance des princes séculiers, puisqu'une puissance souveraine et indépendante, tant qu'elle se renferme dans la sphère de ses attributions, ne reconnaît d'autres limites que la justice et l'équité. Or, bien loin que la justice s'oppose à ce qu'un mariage soit annulé, souvent elle le demande. Or, la puissance des princes séculiers s'étend à tout ce qui, par soi ou par sa nature, tend directement au bien temporel de la société civile : il est évident qu'en soi le mariage est dans ce cas : il est la base et le fondement de la société; de sa bonne ou de sa mauvaise institution dépend principalement l'état de la société tout entière, comme l'ont reconnu tous les législateurs et tous les publicistes. Le mariage exerce encore une grande influence sur le bonheur temporel des époux : leur félicité sur la terre dépend d'une union bien ou mal assortie.

» On admet généralement que les princes peuvent annuler les autres contrats, tels que les donations, les ventes, non-seulement quant à l'obligation civile ou légale, mais même quant à l'obligation naturelle et dans le for de la conscience. Bien loin que l'on doive excepter de ce principe le mariage à cause de son excellence, cette excellence est elle-même un motif plus fort de l'y assujétir; car, d'un côté, ce contrat a plus d'influence sur le bien de l'État, et par suite il importe d'autant plus qu'il soit réglé par les lois civiles; d'un autre côté, ce contrat a cela de spécial, qu'une fois régulièrement formé il est indissoluble. Le législateur n'atteindrait pas efficacement son

Digitized by Google

but, si la nullité ne frappait que sur les effets civils; en beaucoup de cas cette sanction serait insuffisante; d'ailleurs il pourrait en résulter des inconvénients graves : comme le mariage est indissoluble, il n'y aurait aucun remède pour les maux qui résultent de la privation des effets civils, soit relativement aux enfants, soit relativement aux époux eux-mêmes, soit même relativement à la société.

» Enfin, à moins d'admettre cette opinion, il faudra dire que les mariages des Gentils, sur lesquels ne s'étend pas la juridiction de l'Église, ne sont soumis à d'autres empêchements dirimants que ceux de droit naturel et divin. Or, cette conséquence offre de grands inconvénients; car, partout et toujours, il a été reconnu qu'il est moralement nécessaire que le mariage soit soumis à des empêchements dirimants positifs; c'est ce dont se convaincra facilement quiconque examinera la question, non pas d'après l'état de choses existant parmi nous, et les lois de l'Eglise étant supposées, mais abstraction faite de l'autorité ecclésiastique.

» On le voit : pour établir les droits des princes séculiers, il n'est pas besoin de leur accorder une autorité sur les personnes des contractants, ou la faculté de suppléer à leur consentement; les preuves ci-dessus exposées n'exigent pas cette autorité; la faculté d'annuler le consentement n'implique pas celle de suppléer ce consentement. Voici la raison *à priori* de cette différence : le droit de suppléer le consentement, et par suite d'imposer un conjoint à l'autre, détruit la faculté du choix, lequel subsiste lorsque le législateur le restreint relativement à certaines personnes; ce droit exorbitant produirait de grands inconvénients et ne contribuerait en rien au bien public; aussi on ne l'a jamais reconnu au législateur, tandis que toujours et partout on lui a reconnu le droit d'établir des empêchements dirimants.

» Il importe beaucoup de ne pas accorder à l'autorité civile une autorité exclusive sur le mariage, et de maintenir la stabilité de la loi divine, tant naturelle que positive, et même des prescriptions ecclésiastiques. Les princes ne doivent ni ne peuvent s'en écarter, autrement on verrait se produire tous les inconvénients signalés à l'appui de la première opinion. Ils peuvent être opposés à juste titre aux jurisconsultes, qui soustraient complétement le contrat de mariage à l'empire de la religion et de l'Église, mais ils ne peuvent pas l'être aux théologiens,

Digitized by Google

qui soumettent ce contrat à la loi civile sans le soustraire à la loi divine et à la loi ecclésiastique.

» Il importe peu à la question présente que l'on appelle ou que l'on n'appelle pas le mariage un contrat divin; quoique cette qualification soit vraie en un certain sens, néanmoins le contrat de mariage est toujours un contrat naturel et civil.

» En accordant au prince séculier le pouvoir de mettre des empêchements dirimants de mariage, on reconnaît aux juges du même ordre le droit de prononcer sur la légitimité du mariage, en tant qu'elle dépend de la loi civile et qu'elle intéresse le bien de l'État. Mais leur compétence ne doit pas dépasser ces limites : cette restriction n'est pas particulière au mariage; les tribunaux séculiers prononcent sur les autres contrats, et cependant ils ne sont pas interprètes de la loi divine, tant naturelle que positive, qui régit ces contrats. Ainsi, par exemple, le prince peut faire beaucoup de règlements sur le prêt, sans cependant pouvoir juger si, dans tel ou tel cas, il est injuste comme usuraire; il n'est pas en son pouvoir de le déclarer valable dans le cas où il est réellement usuraire.

ARTICLE II. — Du mariage depuis l'institution du sacrement, et chez les peuples chrétiens.

» Un grand nombre de théologiens enseignent que, depuis l'institution du sacrement, le mariage a été soustrait au pouvoir législatif et judiciaire des princes; ils prouvent leur opinion par deux raisons[1] :

» 1° Le mariage, par suite de son élévation à la dignité de sacrement, est devenu un contrat sacré et n'est plus soumis qu'à la puissance spirituelle. Le Christ n'a pas dérogé à la puissance temporelle dans les choses et les affaires qui ont été laissées dans la sphère des attributions de cette autorité : il en est autrement à l'égard des choses qui ont reçu de l'Évangile une qualité et une nature sacrées et spirituelles. En effet, quand une chose ou un acte acquiert une qualité sacrée et spirituelle, il appartient par là même au droit divin et ecclésiastique; il n'est pas besoin d'une dérogation spéciale. Le mariage est resté le même quant aux effets civils, mais quant à la substance et en tant qu'élevé à la dignité de sacrement, il n'est plus le même; on ne doit plus le ranger dans la catégorie des choses terres-

[1] [illegible], Moser, [illegible] et suivantes.

tres, profanes, mais dans la classe des choses spirituelles et sacrées. Il ne convient donc pas que le prince étende sa puissance sur un objet aussi élevé.

» 2° La matière du sacrement n'est pas le contrat civil, mais le contrat naturel. Le Christ, en traitant du mariage, ne s'est jamais référé aux lois civiles dont plusieurs étaient contraires au droit naturel et divin. Ce n'est donc pas le contrat civil qu'il a élevé à la dignité de sacrement. 2° La matière du sacrement doit être stable et uniforme chez tous les chrétiens. Or, rien n'est plus susceptible de variété et de changement que les lois civiles sur le mariage. Comment pouvoir déterminer quel est le peuple dont le Christ a assigné le contrat civil pour matière du sacrement. 3° Le sacrement peut exister sans contrat civil, et de fait il existe souvent sans de contrat. Cela se voit chez les hommes qui ne sont liés par aucun lien de société civile et chez ceux qui sont frappés de mort civile.

» D'autres théologiens soutiennent que l'institution du sacrement ne fait pas obstacle à ce que le mariage soit soumis à l'autorité des princes, lesquels peuvent annuler les mariages de leurs sujets même chrétiens.

» Le motif sur lequel ils s'appuient est que, quoique le mariage ait été élevé à la dignité de sacrement, il n'a pas cessé d'être un contrat naturel et civil. Le sacrement, en effet, ne détruit pas le contrat comme il est évident, et ce contrat conserve toute son influence sur le bien de la société. Ce contrat est donc toujours soumis à la puissance temporelle : sous ce rapport, il est vrai que la matière du sacrement est le contrat soumis à l'autorité des gouvernements civils. Le sens de cette assertion n'est pas que le contrat de mariage est la matière du sacrement en tant précisément qu'il est contrat civil, mais que le contrat naturel dans lequel consiste la matière du sacrement, est en même temps un contrat civil puisqu'il se forme entre des citoyens, et qu'en conséquence il est soumis à l'autorité du prince qui, par suite, peut annuler même le contrat naturel ; la puissance séculière n'atteint pas par là le sacrement, elle empêche seulement la matière d'exister. La matière doit préexister pour que l'on puisse atteindre le sacrement : le prince n'atteint pas plus le sacrement de mariage, que celui qui corrompt l'eau ou le vin n'atteint le sacrement d'eucharistie. Pareillement la matière du sacrement ne devient pas mobile, car elle consiste toujours dans un contrat valide : elle ne demeure pas moins fixe au milieu des lois des

différents états qu'au milieu des canons que l'Eglise a faits dans les différents siècles.

» Dans le système opposé, on est obligé de reconnaître que le prince, dans les états duquel la religion chrétienne est établie et où les mariages acquièrent la dignité de sacrement, perd quelque chose de ses droits temporels ; or, cette diminution est contraire à la doctrine constante de l'Eglise, et tout le monde voit combien elle rendrait la religion odieuse aux princes. »

II.

EXAMEN DE LA QUESTION AU POINT DE VUE DES RAPPORTS MUTUELS DES DEUX AUTORITÉS, ECCLÉSIASTIQUE ET CIVILE.

« Ici encore la question peut être envisagée sous un double rapport, d'abord spéculativement ou en théorie et quant au droit, puis historiquement et quant aux faits.

ARTICLE I. — Examen de la question considérée en théorie.

» Les théologiens qui dénient aux princes le droit de mettre des empêchements dirimants de mariage, disent que le mariage ne peut être soumis à deux puissances souveraines et indépendantes ; ils essayent de prouver cette impossibilité par les considérations suivantes.

» La première est tirée de la nature même des choses. Il répugne que le même objet soit soumis également immédiatement à deux autorités. Comment un même objet peut-il être en même temps spirituel et matériel. La nature et la fin des deux puissances sont tellement différentes, que les objets de leurs attributions doivent nécessairement être différents. Il y a, sans doute, des objets mixtes qui sont de la compétence des deux autorités, mais ils sont tels à raison de leurs accessoires, mais non à raison de leurs qualités substantielles et essentielles.

» La seconde considération est tirée des inconvénients qui résulteraient de cette double juridiction. Il pourrait arriver que ces deux autorités, ces deux juridictions fussent en contradiction, que l'une invalidât le mariage que l'autre tiendrait pour légitime. Supposons qu'une personne ait contracté successivement deux mariages : la loi civile pourra déclarer bon précisément celui que l'Eglise tiendra pour nul et *vice versâ*. Il existera ainsi deux jugements contradictoires : celui qui se conformera à l'un transgressera nécessairement la disposition de l'autre. Ce résultat est absurde. Il est contraire à la raison qu'une personne soit

placée dans la nécessité de violer le prescrit d'une autorité légitime qui s'est renfermée dans les limites de sa compétence, il répugne qu'un homme se trouve dans l'alternative de violer la loi civile ou d'agir contre sa conscience.

» Dans cette hypothèse, ou les deux autorités se neutraliseront et la question restera en suspens, ou l'une l'emportera sur l'autre. Dans le premier cas leur indépendance est détruite, et ni l'une ni l'autre ne peut être appelée souveraine même dans la sphère de ses attributions. Dans le second cas, on anéantit l'indépendance de celle sur laquelle prévaudra la disposition ou le jugement de l'autre. Si l'on admet la prépondérance de l'autorité civile, l'Eglise jugera certainement que ses droits sont lésés, et elle aura raison. Si c'est, au contraire, le jugement de l'Eglise qui l'emporte, la puissance civile lui sera subordonnée, il ne sera plus vrai de dire que cette puissance est restée la même depuis la prédication de l'Evangile qu'auparavant. Si l'on suppose actuellement un prince infidèle qui a pour sujets des chrétiens et des infidèles, ses droits sur les uns et sur les autres ne seront pas les mêmes relativement au mariage. Dès lors, s'évanouit dans le prince cette puissance souveraine et indépendante que les adversaires revendiquent pour lui. Voilà bien des contradictions et des absurdités, on ne peut les prévenir qu'en reconnaissant à l'Eglise le droit exclusif de statuer et de prononcer sur le lien conjugal dans le for de la conscience et au prince celui de statuer et de prononcer sur les effets civils du mariage et dans le for extérieur; de cette manière se concilient les droits des deux puissances, il n'y a plus de conflits entre elles [1].

» On peut faire valoir un inconvénient bien autrement grave: dans l'opinion des adversaires, les princes païens auraient pu facilement détruire complètement la religion chrétienne, il leur suffisait de disposer que la profession de cette religion était un empêchement dirimant de mariage [2].

» Les théologiens qui reconnaissent au prince un pouvoir sur le lien conjugal, ne produisent pas d'arguments positifs au point de vue sous lequel nous examinons actuellement la question, ils se bornent à défendre leur sentiment contre les attaques des adversaires. Voici comment ils répondent :

» 1° Il ne répugne nullement qu'un même objet soit soumis aux deux puissances. Les adversaires l'avancent, mais ne le prouvent

[1] Libermann, Bouvier.

[2] Feller, Muzzarelli.

pas et ne prouveront jamais qu'il répugne qu'un même objet ait une influence directe sur le bien des deux sociétés. La plupart des catholiques avouent que cela ne répugne pas; on peut le prouver par plusieurs exemples, les fêtes, les biens consacrés à Dieu.

2° On peut concilier les droits des deux puissances. Cette conciliation est importante, elle peut être utile dans la pratique; on nous permettra d'exposer avec une certaine étendue les principes sur lesquels on peut s'appuyer.

A.—Comme l'une et l'autre puissance est souveraine et indépendante dans la sphère de ses attributions et que d'un autre côté, l'empêchement dirimant tombe sur le contrat naturel, si le prince établit un empêchement dirimant, le sacrement sera nul, parce que le mariage doit être un contrat avant d'être un sacrement; si l'Eglise établit un empêchement, il n'y aura pas de contrat civil proprement dit, parce que le mariage doit être un contrat naturel avant d'être un contrat civil. Ainsi il semble que l'on doit nécessairement reconnaître que si l'une et l'autre puissance doit nécessairement attendre l'assentiment de l'autre, ni l'une ni l'autre n'est indépendante, comme le remarque avec raison Baston. Voici cependant la différence qui existe entre les deux puissances: c'est que le prince peut accorder les effets civils à un mariage annulé par l'Eglise parce qu'il peut les conférer à un mariage nul, tandis que l'Eglise ne peut donner le caractère de sacrement à un mariage annulé par le prince parce que le sacrement ne peut exister sans contrat.

B.—Chacune des deux puissances est circonscrite dans ses limites. L'Eglise règle le mariage en tant qu'il conduit au bien spirituel, le prince le règle en tant qu'il tend au bien matériel ou temporel: ainsi, quoique l'objet soumis à la législation des deux autorités soit le même, il n'est la matière de leurs lois que sous des rapports différents. La fin des deux puissances est différente: de là découlent plusieurs observations très-propres à répondre à la difficulté proposée.

1° Chacune des deux autorités doit tendre au bien qui lui est confié; la puissance ecclésiastique ne mettra d'empêchements au mariage que dans les cas où il serait contraire au bien spirituel; la puissance civile n'en mettra que dans les cas où il serait contraire au bien temporel ou matériel; elles peuvent cependant s'aider l'une et l'autre, confirmer réciproquement leurs lois de manière à leur donner une plus grande autorité: l'histoire

nous apprend que telle a été ordinairement leur conduite.

» 2° Chacune des deux puissances doit être exercée de manière à ne porter aucune atteinte aux droits de l'autre, ce qui arrivera si chacune d'elles fait observer ses propres lois sans contraindre à négliger les lois, et à plus forte raison sans permettre positivement, c'est-à-dire sans déclarer qu'il est permis de les négliger.

» 3° Tant que les deux puissances se renfermeront dans les limites de leurs attributions, on n'aura à craindre aucune discorde ; car, comme Dieu est l'auteur de la société spirituelle et des sociétés civiles, le bien véritable de l'une ne peut être contraire au bien des autres.

» 4° Si, à l'occasion d'un empêchement, il s'élève des dissensions, il faudra les attribuer à un abus de pouvoir et non à l'autorité elle-même.

» 5° Enfin, de la crainte de ces conflits ou de ces dissensions on ne doit rien conclure contre l'existence des deux puissances elles-mêmes.

» C. — Si enfin l'Église et l'État ne s'entendent pas, il n'est pas impossible d'arranger la chose. En effet, à proprement parler, il ne peut pas y avoir contradiction entre deux empêchements, attendu que ce ne sont, pour ainsi dire, que deux négations ou deux incapacités. Il ne pourra donc y avoir opposition que parce que le prince refusera de reconnaître un empêchement établi par l'Église ou *vice versâ*. C'est à cela que se réduit l'hypothèse proposée plus haut, de deux mariages, dont l'un serait jugé valable par l'une des deux puissances, tandis que l'autre le déclarerait nul. Voici ce qu'il faut décider dans l'une et l'autre hypothèse.

Dans le premier cas, c'est-à-dire si l'État refuse de reconnaître un empêchement dirimant établi par l'Église, le mariage sera toujours nul, parce que la loi civile ne peut détruire un empêchement établi par l'Église, et ne peut enlever à l'Église ce qu'elle possède de droit divin. Aussi Pie VI, dans la constitution : *Auctorem fidei*, proposition 60, s'exprime ainsi : « La demande du synode, en tant qu'elle attribue à la puissance civile le droit d'abolir ou de restreindre les empêchements établis par l'autorité de l'Église, est subversive de la liberté et du pouvoir de l'Église, contraire aux décrets du concile de Trente, et découle d'un principe condamné plus haut comme hérétique (proposition 59). »

Dans ce cas, le mariage pourra produire des effets civils, bien

plus, il pourra exister une espèce de lien légal ou un mariage putatif, mais il sera nul quant au lien naturel; et cependant les conjoints ne seront pas dans l'incertitude, parce que la loi civile, tout en déclarant que de son côté et dans le for extérieur il ne se rencontre aucun obstacle à la validité de ce mariage, laisse les époux pourvoir à la sûreté de leur conscience, et leur permet d'avoir égard à ce qu'exigent d'eux les lois divine et ecclésiastique, et ne peut ni ne veut pas les obliger à se conduire comme s'il existait un mariage absolument valable.

» Dans le second cas, c'est-à-dire si l'Eglise refuse de reconnaître un empêchement dirimant établi par la loi civile, il se présente une plus grande difficulté, qui peut cependant être résolue au moyen des principes suivants :

» Comme l'autorité civile est complétement indépendante de l'autorité ecclésiastique, il faudrait dire que, dans ce cas, l'empêchement est valable, ou que le mariage est nul, si l'on ne considérait que les principes de la puissance civile; cependant l'Eglise ne rejetera jamais un empêchement établi par le prince qu'autant qu'il sera certainement injuste et contraire au bien des âmes; car, comme elle est sainte et infaillible dans sa discipline, elle ne peut rejeter un empêchement juste. Si donc l'Eglise refuse de reconnaître un empêchement, il n'aura aucune force, non pas parce que l'Eglise annule la loi civile de sa propre autorité, mais elle la déclarera nulle parce que la puissance des princes a été établie de Dieu pour l'édification et non pour la destruction ; c'est ainsi que dans le concile de Latran, elle a déclaré nulle la loi qui disposait que la prescription était valable même avec la mauvaise foi.

» De tout ce qui précède on voit, disent les théologiens dont nous exposons l'opinion, que c'est bien à tort que l'on nous accuse, d'un côté de diminuer la puissance des princes, et de l'autre de déprimer les droits de l'Eglise. Dans notre opinion, nous fixons les droits de l'Eglise de telle manière, que nous n'enlevons rien à ceux des princes, et réciproquement. Nous reconnaissons la souveraineté et l'indépendance des deux puissances, nous proclamons leur égalité, avec cette seule différence qui dérive de leur nature, d'une part, la sainteté et l'infaillibilité de l'Eglise lui confèrent une prérogative qui détruit la réciprocité parfaite; d'un autre côté, l'autorité civile réclame quelque chose de spécial, c'est que, tendant principalement au bien extérieur, elle peut accorder quelques effets civils à un mariage

Digitized by Google

déclaré nul par l'Eglise [1], pouvoir que n'a pas l'Eglise relativement aux empêchements civils.

» On voit enfin combien est vain l'argument produit à l'appui du second moyen. Les princes ne peuvent rien pour la destruction, mais seulement pour l'édification. Si les tyrans persécuteurs de la religion chrétienne n'ont pas employé le moyen indiqué, ce n'est pas qu'ils crussent que le mariage n'était pas soumis à leurs lois, puisqu'ils ont au contraire fait beaucoup de règlements sur ce contrat, c'est qu'ils savaient très-bien que les chrétiens n'observeraient pas cette loi, comme injuste et par conséquent nulle.

ARTICLE II. — Examen de la question au point de vue historique.

» L'histoire du mariage chrétien peut se diviser en deux époques : les premiers siècles de l'Eglise formeront la première, les siècles suivants composeront la seconde.

Première époque.

» Les théologiens gallicans tirent un argument très-fort de la pratique des empereurs. On ne peut, disent-ils, refuser aux princes un pouvoir qu'ils ont exercé constamment pendant plusieurs siècles comme propre et inhérent à leur autorité, sans aucune réclamation, et même avec l'approbation de l'Eglise. Tel est le pouvoir que nous revendiquons pour les princes ; les empereurs l'ont exercé ; c'est un fait dont Gibert et Gerbais [2] ont recueilli des preuves incontestables. Et en effet, il suffit de parcourir les compilations du droit romain, et des lois des différents peuples, pour rencontrer sur le mariage des dispositions qui mettent au grand jour le pouvoir dont nous parlons. 1° Ces lois établissent plusieurs empêchements dirimants. Pour mettre le fait hors de doute, il suffit de citer l'autorité de Benoît XIV, qui

[1] Le prince peut attribuer les effets civils à un mariage annulé par l'Eglise : cette proposition est ici plusieurs fois répétée et avancée comme incontestable ; elle me paraît très-contestable ; je conçois que la loi attache quelques effets civils à un mariage nul, mais contracté dans l'ignorance de l'empêchement dirimant, c'est un avantage accordé en considération de la bonne foi des époux, mais j'ai de la peine à comprendre que dans un état catholique où la foi catholique est la foi fondamentale de l'Etat, la loi civile puisse accorder quelques effets à un mariage nul aux yeux de l'Eglise, et qui en réalité n'est qu'un concubinage ; cette mesure ne serait ni morale, ni respectueuse pour l'Eglise.

[2] *Traité historique du pouvoir d'établir les empêchements de mariage*, 3e partie ; Gerbais, 2e partie, on peut consulter aussi Launoy et Maultrot.

Digitized by Google

le reconnaît. Il prouve que les lois romaines annulaient les mariages des fils de famille contractés sans le consentement de leurs parents, celui des esclaves contracté sans le consentement de leurs maîtres. Il montre également que l'empêchement résultant de la parenté civile ou de l'adoption a été introduit par les lois romaines, que ces lois ont réglé ce qui regarde l'empêchement de l'impuissance, que le premier monument de l'affinité spirituelle se trouve dans une constitution de l'empereur Justinien. A ces exemples on pourrait en ajouter beaucoup d'autres.

» Quand ces empêchements seraient seulement prohibants, l'argument ne perdrait rien de sa force. Ces empêchements prouveraient que le mariage est de la compétence de puissance temporelle; du pouvoir d'établir des empêchements prohibants, on déduit aisément celui d'en établir de dirimants en appliquant le raisonnement dont nous nous sommes servis, lorsque nous avons traité du pouvoir de l'Eglise.

» 2° Les empereurs ont exercé ce pouvoir comme propre et inhérent à leur autorité. Il ne se rencontre rien dans leurs lois qui indique qu'ils usassent d'un pouvoir emprunté; nulle part on ne voit qu'ils l'aient reçu de l'Eglise. Ils suivent les exemples de leurs prédécesseurs qui ont fait beaucoup de règlements sur le mariage avant d'avoir embrassé le christianisme. Il est peu vraisemblable que les rois de nations qui, bien que converties à la foi, ont été longtemps rangées au nombre des nations barbares, aient reçu de l'Eglise le pouvoir de porter sur le mariage les lois qu'on lit dans leurs codes.

» 3° Les princes ont exercé cette autorité sans réclamation et même avec l'approbation de l'Eglise.

» On ne voit nulle part que l'Eglise ait réclamé contre ces lois ou y ait dérogé, si ce n'est dans les cas où elles étaient opposées au droit divin soit naturel, soit positif, et depuis l'époque où les princes lui ont abandonné le droit exclusif de faire des lois sur le mariage. Bien plus, nous lisons que les saints Pères, les Pontifes, les conciles ont loué ces lois, ont reconnu leur force, ont recouru à leur autorité afin de détourner les fidèles des mariages illicites et de procurer une plus grande force aux lois ecclésiastiques. Gerbais a rassemblé un grand nombre de témoignages entre lesquels il faut remarquer la manière dont a été reçu l'empêchement résultant de l'adoption, par le pape Nicolas Ier, ainsi que le rapporte Benoît XIV. Dans sa réponse à la consultation des Bulgares, le pape Nicolas Ier défend le mariage entre les

fils et les frères spirituels, puisque, dit-il, les vénérables lois romaines ne permettent pas de contracter mariage entre ceux qui sont fils par la nature ou par adoption, puis après avoir cité les textes des lois romaines, il ajoute : si donc le mariage ne peut être contracté entre ceux que l'adoption unit, à combien plus forte raison ne peut-il être contracté entre ceux qui sont unis par l'affinité spirituelle. Ces paroles indiquent clairement que ce Pape reconnaissait l'autorité des lois romaines.

» Voici la réponse qu'opposent à cet argument les théologiens qui refusent aux princes le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage.

» Les lois qu'on vient de citer n'avaient de force et d'efficacité que par le consentement de l'Eglise qui les a corrigées et même abrogées, quand elle a jugé à propos de le faire, et cette conduite n'a excité aucune réclamation de la part des princes; cette observation est de Benoît XIV.

» Pour mieux développer cette réponse il convient de reprendre les choses de plus haut. Avant que l'Eglise ait reçu de Jésus-Christ sa constitution publique, les princes établissaient des empêchements de mariage ou par erreur, parce qu'ils regardaient le mariage comme une chose profane, comme un contrat semblable aux autres, sur lequel ils faisaient des règlements souvent en opposition à la foi divine tant naturelle que positive, ou parce qu'ils pensaient que le soin de la religion avait été annexé à l'autorité civile; en effet, avant l'établissement de l'ordre Lévitique et même depuis, chez les gentils, le père de famille était chargé de présider aux choses saintes, d'enseigner à ses enfants les lois de la religion, d'offrir les sacrifices. A mesure que les familles se multiplièrent et par leur réunion formèrent les sociétés civiles, les princes succédèrent aux pères de famille et exercèrent ainsi non-seulement la puissance civile mais même la puissance religieuse; ainsi chez les Romains nous voyons les empereurs remplir en même temps les fonctions de souverains Pontifes, de sorte que les empereurs chrétiens ont pendant longtemps joint ce titre à leurs autres titres; le même usage a existé chez plusieurs autres peuples. On conçoit facilement comment les princes exerçant la puissance religieuse, ont pu porter des lois sur la religion. Les choses étant ainsi établies, survint l'Eglise qui dissipa les erreurs qui répugnaient à la sainteté du mariage, confirma par son autorité les empêchements dans lesquels il ne se trouvait rien de contraire aux bonnes mœurs; c'est ainsi

Digitized by Google

qu'elle a coutume d'agir : quand elle s'introduit dans un pays, elle s'approprie les lois, les usages qui sont conformes à sa doctrine, elle réforme ou condamne, au moins dans la pratique, ceux qui sont contraires au droit divin; elle fait elle-même les règlements qui n'existent pas et qu'elle croit devoir être établis, et demande aux princes de les faire exécuter par la force dans l'ordre extérieur. Il n'est donc pas étonnant que dans les premiers siècles, elle ait ratifié les empêchements apportés par les princes ou qu'elle ait fait recevoir dans les lois civiles les empêchements qu'elle avait établis elle-même; mais dans la suite elle a le plus souvent abrogé ou changé les dispositions des lois civiles relativement aux empêchements. On ne peut pas dire qu'en cela elle ait agi du consentement des princes, car elle ne leur a jamais demandé de lui accorder cette faculté, elle ne les a pas non plus appelés à ses conseils quand elle a changé les dispositions des lois civiles. On ne dirait pas avec plus de fondement qu'en cela elle agissait comme interprète du droit divin naturel ou positif, puisque tantôt elle a admis et tantôt elle a rejeté ces empêchements; ce qu'elle n'aurait certainement pas fait si elle avait disposé sur cette matière comme interprète du droit divin. L'Eglise a donc suffisamment montré qu'elle agissait en vertu d'un droit propre, en vertu de l'autorité exclusive qui lui appartient sur le lien conjugal, et de la conduite des princes on ne peut rien conclure autre chose, si ce n'est que l'Eglise a dans certains cas demandé aux princes leur appui afin que ses lois eussent plus de force sur leurs sujets.

Seconde époque.

« Beaucoup de théologiens étrangers enseignent que l'Eglise s'est réservé le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage et que par cette réserve les princes ont perdu le droit qui leur appartenait par la nature de la chose, d'où il suit, d'après eux, que les princes infidèles peuvent établir de ces sortes d'empêchements pour leurs sujets infidèles [1], mais ils n'expliquent pas de la même manière quel est précisément l'objet de cette réserve et si elle atteint les princes ou les sujets. Selon les uns, les princes infidèles peuvent établir des empêchements qui atteignent leurs sujets chrétiens, les princes chrétiens ont le même pouvoir sur leurs sujets infidèles; d'autres admettent le premier point et rejettent le second, et soutiennent que le ma-

[1] Sanchez, *de Matrimonio*.

riage des chrétiens a été soustrait complétement à l'autorité des princes même infidèles. Que l'Eglise ait pu faire cette réserve, ces théologiens le concluent du pouvoir indirect qu'ils lui accordent sur les choses temporelles; qu'elle ait réellement fait cette réserve, ils le prouvent tant par divers textes du droit canon, dans lesquels il est statué ou supposé que les mariages doivent être réglés exclusivement par la puissance ecclésiastique, tant par la pratique constante reçue déjà depuis longtemps par l'effet de laquelle les causes matrimoniales, celles même des princes eux-mêmes, sont portées devant le for ecclésiastique.

» Au contraire les théologiens gallicans nient complétement cette réserve. La plupart reconnaissent, avec Pierre Soto, que depuis bien des siècles les princes catholiques, par suite de leur respect pour l'Eglise, lui ont complétement abandonné le soin des causes matrimoniales, de même qu'ils ont abandonné au for ecclésiastique beaucoup de choses qui par leur nature appartiennent au for séculier; la date de cette concession ne peut être fixée d'une manière précise; c'est un usage qui a prévalu peu à peu; quelques-uns disent qu'il s'est introduit du temps de Charlemagne; d'autres disent qu'il a commencé vraisemblablement à l'époque de l'invasion des barbares; une grande confusion a suivi cette révolution, et alors le soin des lois qui regardaient les mœurs a passé aux évêques.

» Quoi qu'il en soit, ces théologiens soutiennent que les princes n'ont pas été dépouillés de leur pouvoir par la réserve de l'Eglise. Cette réserve n'a pas été faite et ne pouvait être faite.

» Elle n'a pas été faite. Si elle avait été faite, ce serait ou par la prescription, c'est-à dire par la coutume ou par une loi de l'Eglise. Or, on ne peut prouver aucune de ces deux parties de l'alternative. Quoique les princes chrétiens aient abandonné à l'Eglise le gouvernement tout entier du mariage, ils n'ont pas perdu par là leurs droits. Autre chose est de ne pas user de ses droits, autre chose est d'en être dépouillé, alors surtout qu'il s'agit d'un droit inhérent à une puissance. Les princes n'ont pas voulu, bien plus ils n'ont pas pu renoncer à leurs droits d'une manière absolue. On reconnaît volontiers qu'il ne convient pas que les princes dérogent à la coutume, mais entre l'inopportunité et l'impuissance il y a une différence énorme."

"Elle n'a pas été faite de la seconde manière : on ne peut pas citer de décret par lequel l'Eglise ait pris cette mesure. Ger-


Digitized by Google

bais, et surtout Gibert, ont montré qu'aucun des textes que l'on cite ordinairement ne parle de cette réserve; ils prouvent à la vérité le pouvoir de l'Église, mais n'excluent pas celui des princes; ou s'ils paraissent l'exclure, ils parlent non du droit, mais du fait dans le sens qui vient d'être exposé, de la même manière qu'ils prouvent et revendiquent l'exemption des clercs de la juridiction civile, des impôts et des autres charges, bien que cette exemption n'ait pas son principe dans le droit divin.

» Cette réserve n'a pas pu être faite.

» Comme l'Église n'a pas d'autorité sur le temporel des princes, elle ne peut les dépouiller des droits inhérents à leur puissance. Quand on admettrait le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel, la question ne serait pas pour cela résolue; car les théologiens étrangers eux-mêmes reconnaissent que l'Église ne doit faire usage de ce pouvoir que dans des cas extrêmes et très-rares. Il faudrait donc prouver que des cas de cette espèce se sont présentés pour justifier cette réserve; c'est ce qu'on ne peut pas prouver. Comment pourrait-on prouver que le salut de l'Église serait en danger, si elle laissait aux princes un pouvoir que l'on suppose leur être essentiel. »

OBSERVATIONS SUR LE TRAITÉ PRÉCÉDENT DE M. L'ABBÉ CARRIÈRE.

J'interromps ici l'exposition du travail de M. Carrière, pour placer mes observations sur les deux premières parties de sa dissertation. Si je les avais remises à la fin de la troisième partie, les arguments présentés pour et contre les deux opinions n'auraient plus été présents à l'esprit des lecteurs.

Ma première observation s'adresse aux théologiens qui refusent aux princes le pouvoir d'établir des empêchements dirimants.

Je leur conseillerai de ne pas accorder aux princes le pouvoir d'établir même des empêchements prohibants, ou au moins d'ajouter qu'ils n'exercent ce pouvoir que du consentement ou par une concession de l'Église. Car le pouvoir d'établir des empêchements dirimants se déduit logiquement de celui d'établir des empêchements prohibants.

Je leur recommanderai, avec M. Carrière, de ne pas s'appuyer sur une réserve faite par l'Église; leurs adversaires triompheraient aisément, soit quant au fait, soit quant au droit. Ils doivent fonder leur opinion tout à la fois sur la nature du ma-

riage, sur sa première institution, et sur son élévation à la dignité de sacrement.

Sur la nature du mariage :

Par sa nature, le mariage est un contrat naturel ; il produit une obligation, un lien naturel : cette obligation, ce lien sont des choses morales. Sous ce rapport le contrat de mariage est réglé par les règles de la conscience, du for intérieur, il relève du for de l'Eglise. On ne s'adresse au pouvoir matériel, aux tribunaux séculiers, que pour faire exécuter par la force une obligation dont on n'a pu obtenir l'accomplissement par les voies amiables ; s'il est prouvé que c'est inutilement qu'on s'adresse aux tribunaux séculiers pour obtenir l'exécution des obligations que produit le contrat naturel du mariage, que les tribunaux sont dans l'impossibilité de faire exécuter ces obligations, il sera prouvé que le mariage est exclusivement, quant au lien, de la compétence du pouvoir législatif et judiciaire de l'Eglise.

Personne ne peut être contraint précisément à un fait : *nemo potest cogi precisè ad factum*. On ne peut y être contraint qu'indirectement par la voie des dommages et intérêts. C'est pourquoi toute obligation de faire se résout en dommages et intérêts. Ces principes sont évidents, ils sont élémentaires.

Toutes les obligations que produit le contrat naturel du mariage, sont des obligations de faire et elles ne se résolvent pas en dommages et intérêts.

1° Toutes les obligations que produit le contrat naturel du mariage, sont des obligations de faire.

Quelles sont, en effet, les obligations des époux ?

Ces obligations sont la cohabitation, la donation, la tradition des corps, les services mutuels, la fidélité, le secours, l'assistance de la part du mari, la protection de la femme, de la part de la femme, l'obéissance au mari, enfin l'affection réciproque, l'union, la société indissoluble de l'existence, *individuum vitæ consortium*.

2° Ces obligations ne peuvent pas se résoudre en dommages et intérêts.

D'abord, des dommages et intérêts peuvent-ils remplacer l'accomplissement des obligations conjugales ? J'ai honte de poser cette question.

Puis, l'époux récalcitrant ne peut pas être contraint à l'exécution de ses obligations par des dommages et intérêts [1].

[1] « Attendu que ce n'est pas de l'association conjugale qu'on peut dire que toute obligation de faire ou de ne pas faire se résout en dommages-intérêts; que l'art.

Par des dommages et intérêts considérables, énormes, les tribunaux séculiers forceront peut-être la femme à réintégrer le domicile conjugal, le mari à y recevoir sa femme. C'est tout ce que peut faire la justice humaine : elle ne peut pas pénétrer dans le domicile conjugal, et encore moins y commander, elle n'a pas d'action sur des actes secrets, intérieurs, surtout sur des actes aussi mystérieux que ceux qui doivent s'accomplir entre époux. L'habitation sous le même toit n'est pas l'accomplissement des obligations qui naissent du contrat naturel du mariage. Les conjoints ne peuvent être conduits à l'accomplissement complet, sincère, de ces obligations que par le sentiment du devoir, par la conscience, par une autorité morale, spirituelle qui, parlant au nom de Dieu, parle à la conscience, commande à la volonté. Je ne veux pas dire que l'autorité morale parvienne toujours à procurer le plein et entier accomplissement des obligations matrimoniales; je veux dire seulement qu'elle est la seule autorité qui le puisse.

Par la nature des obligations qu'elle produit, le mariage est donc exclusivement de la compétence de l'autorité spirituelle.

2° Sur la première institution du mariage.

C'est Dieu lui-même qui a institué le mariage, qui en a révélé les lois fondamentales. Ce fait est certain pour tout catholique et même pour tout homme qui reçoit la *Genèse* comme un livre inspiré, ou même comme l'histoire vraie des temps primitifs. En instituant lui-même le mariage, en en révélant les lois fondamentales d'une manière surnaturelle, Dieu a fait du mariage

cation de ces maximes aux devoirs des époux est évidemment impraticable, qu'on ne peut régir leur association essentiellement morale et intellectuelle par les dispositions du titre III du Code civil sur les dommages-intérêts, qui sont dus en général pour la perte matérielle que fait un des contractants ou pour le gain matériel dont il a été privé, qui ne sont dus que pour ce qu'on a pu prévoir lors du contrat et ce qui est la suite immédiate de son inexécution, qu'il suffit de lire de pareilles dispositions pour être convaincu qu'elles appartiennent à un ordre de choses bien différent. » Extrait d'un *arrêt de la cour de Colmar* du 10 juillet 1833, cité dans Sirey-Villeneuve, t. XXXIV, part. 2, p. 127.

» L'action en dommages et intérêts n'a pas moins d'inconvénients en ce qu'elle assimilerait une association essentiellement morale et toute d'affection à un contrat intéressé, à une transaction pécuniaire ; ce n'est pas de l'association conjugale qu'on peut dire que toute obligation de faire ou de ne pas faire se résout en dommages intérêts. Ajoutons qu'il serait profondément immoral que la femme pût se soustraire aux devoirs qu'impose le mariage au moyen de quelque argent qu'elle payerait et mettre ainsi aux prises la cupidité du mari avec l'intérêt de la famille. » (*Encyclopédie du droit*, au mot : Abandon d'époux ; l'article est de M. Odilon-Barrot. Voyez aussi *Recueil général des lois et arrêts* de Sirey-Villeneuve, la note au bas d'un arrêt de la cour d'appel de Paris du 22 prairial an III, t. II, part. 2, p. 65.

Digitized by Google

un contrat sacré, religieux, divin. Il l'a placé sur la même ligne, dans le même ordre que la religion, que le culte; comme la religion, comme le culte, il a placé le mariage dans les attributions exclusives du pouvoir spirituel.

C'est Dieu qui a proportionné, accommodé le culte aux différents états par lesquels a passé successivement l'humanité, c'est Dieu qui a proportionné le mariage aux besoins de la société; c'est Dieu qui, après le déluge, a autorisé la polygamie pour hâter et faciliter la multiplication de l'espèce humaine; c'est Dieu qui a permis le divorce à cause de la dureté du cœur de l'homme déchu et non réhabilité; c'est Dieu qui plus tard a établi les empêchements dirimants résultant de la parenté et de l'affinité. Nous ne connaissons jamais mieux la nature des choses que par la manière dont elles ont été instituées et réglées; de ce que la religion et le culte ont été institués et réglés directement de Dieu, nous en concluons que la religion et le culte sont choses divines, spirituelles; puisque le mariage a été institué, réglé directement de Dieu, nous devons en conclure que le mariage est un contrat divin, que le lien conjugal est une chose spirituelle, et qu'ils sont de la compétence exclusive de l'autorité spirituelle.

3° La réhabilitation du mariage par Jésus-Christ et l'élévation de ce contrat à la dignité de sacrement.

Jésus-Christ, qui s'était imposé la loi de ne pas s'immiscer dans les choses temporelles et civiles, a étendu ses lois sur le mariage pour le ramener à sa perfection primitive: il a changé, bouleversé la législation de tous les peuples. M. Boyer en conclut que le mariage est un contrat d'un ordre à part, que le lien conjugal *fœdus matrimonii*, est une chose spirituelle; que le pouvoir législatif et judiciaire de l'Eglise s'étend sur le contrat et le lien conjugal. Sa conclusion est incomplète. Il aurait dû raisonner ainsi: L'Eglise seule a le droit de régler et juger les choses spirituelles; or, le contrat naturel de mariage et le lien conjugal sont choses spirituelles, choses purement spirituelles, donc l'Eglise seule a droit de régler le contrat et le lien du mariage. La matière des sacrements est chose spirituelle, or, le contrat naturel de mariage est la matière du sacrement, car c'est le contrat naturel que Jésus-Christ a élevé à la dignité de sacrement; donc encore l'Eglise seule a le droit de régler le contrat naturel de mariage, de prononcer sur la validité et la nullité du lien conjugal.

Digitized by Google

Telle est la conclusion à laquelle on est conduit quand on considère la nature du mariage, son institution première, sa réhabilitation et son élévation à la dignité de sacrement :

Les personnes qui embrassent ce sentiment devront prouver, dit M. Carrière, qu'il suffit au bien temporel des sociétés civiles que le prince ait le pouvoir d'annuler les effets civils du mariage; or, cette preuve est difficile, il n'est pas aisé de répondre aux arguments des adversaires. Je vais essayer de le faire :

Pour atteindre un but, il suffit de posséder des moyens proportionnés à ce but; or, la fin du pouvoir civil est le maintien de l'ordre extérieur, de procurer le bonheur matériel et temporel de la société civile qui l'a préposé à sa tête. Relativement au mariage, le pouvoir de régler et d'annuler les effets civils de ce contrat, sont proportionnés à cette fin. Les effets civils du mariage sont des avantages considérables, la privation de ces avantages est une peine capable de détourner les citoyens d'unions mal assorties. Il me serait facile de développer cette considération, d'en produire d'autres, mais l'expérience répond victorieusement et prouve, d'une manière péremptoire, que le droit d'annuler les effets civils du mariage suffit au bien temporel des états. De l'aveu des théologiens qui reconnaissent au prince le droit de mettre des empêchements dirimants, qui prétendent que ces empêchements atteignent le contrat naturel et le lien conjugal, les gouvernements catholiques n'ont pas fait usage de ce droit depuis la chute de l'empire romain et l'établissement des états modernes jusqu'à la révolution française; ils ont abandonné à l'Eglise le soin de régler le mariage. Ils n'ont pas établi d'empêchements dirimants ou, s'ils l'ont fait dans des cas très-rares, ils ont déclaré que ces empêchements ne portaient que sur le contrat civil. Cette conduite a-t-elle nui au bonheur temporel de leurs états, à leur prospérité? A-t-elle arrêté, retardé les progrès de la civilisation? Sous la direction exclusive de l'Eglise, le mariage n'a-t-il pas atteint une sainteté, une pureté, une stabilité, jusqu'alors inconnues? A cet égard tout n'a-t-il pas été en déclinant depuis que Gerbais et Gibert ont revendiqué pour les princes un droit dont ils ne se doutaient pas?

Je pourrais m'arrêter ici, car M. Carrière convient qu'une fois ce point admis ou établi, tout est facile et bien lié. Mais comme il ajoute plus loin que les théologiens français paraissent apporter à l'appui de leur opinion des raisons plus fortes que leurs adversaires, je suis obligé de discuter ces raisons. Je le ferai en peu de mots :

Digitized by Google

1° Les princes temporels ont dans leurs attributions toutes les choses qui, par elles-mêmes et de leur nature, tendent directement au bien temporel des sociétés civiles; or, le mariage en soi et de sa nature, tend directement au bien temporel des sociétés civiles. Donc, etc.

Réponse. Le principe qui sert de majeure au syllogisme est trop général, trop absolu, il conduit à des conséquences que rejetteraient les théologiens; il conduit nécessairement à placer la religion et tout ce qui la compose dans les attributions du prince; car, en soi et de sa nature, la religion tend directement au bien temporel des états, car la religion est le fondement des sociétés civiles, tous les droits et les devoirs des citoyens, des princes et des sujets ont leur source et leur règle dans la loi divine tant naturelle que positive. Le principe doit donc être limité, il faut en excepter les choses qui, par leur nature et leur institution, sont spirituelles, et comme telles, de la compétence exclusive du pouvoir spirituel. Or, j'ai prouvé que, en soi par son institution, son élévation à la dignité de sacrement, le contrat naturel du mariage est chose divine, spirituelle, et est, comme telle, de la compétence exclusive du pouvoir spirituel.

2° Si l'on n'admet pas le pouvoir des princes à l'égard des empêchements dirimants, on est obligé de reconnaître que les mariages des gentils n'ont été soumis qu'aux empêchements résultant du droit naturel ou divin.

Réponse. Avant la prédication de l'Evangile, les choses divines et sacrées n'étaient pas complétement livrées aux disputes des hommes, il existait une autorité spirituelle; le père de famille présidait aux choses saintes. Quand les sociétés civiles furent formées, par la réunion de plusieurs familles, sous un même pouvoir civil, les pères de famille ont pu faire des règlements sur le mariage, soit pour l'interdire à certaines personnes, soit pour prescrire les formalités qu'ils jugeaient à propos de faire observer pour le contracter valablement.

3° Peu importe à la question que le mariage soit ou non un contrat divin; quoique cela soit vrai en un sens, le mariage est toujours un contrat naturel et civil.

Réponse. Ce fait est décisif et fixe la nature du contrat ou du lien matrimonial.

Quoique d'institution divine, la religion est naturelle en un sens, une partie des dogmes et des préceptes dont elle se compose appartient à l'ordre naturel, elle peut devenir une institu-

tion civile, la religion de l'Etat. Si de ces deux circonstances on concluait que le pouvoir législatif et judiciaire des princes s'étend sur la religion, concurremment avec celui de l'Eglise, les théologiens repousseraient cette conséquence avec horreur. Ce raisonnement ne vaut pas mieux lorsqu'on l'applique au mariage.

4° Au prince appartient le droit de juger de la validité ou de l'invalidité du mariage, en tant qu'elle dépend de la loi qu'il a faite.

Réponse. En un sens cette opinion paraît conséquente, le pouvoir judiciaire est la conséquence du pouvoir législatif. Cependant elle n'était pas admise par les théologiens qui reconnaissaient au prince le droit d'établir des empêchements dirimants du lien conjugal. Ces théologiens refusaient aux tribunaux séculiers le droit de connaître des causes matrimoniales; même dans le cas où la validité ou la nullité de ce contrat dépendait d'une loi émanée du prince, comme le mariage est un sacrement, surgit toujours la question de savoir si le sacrement a été reçu ou non et cette question appartient exclusivement au for ecclésiastique. La raison qui a fait attribuer au juge ecclésiastique les causes matrimoniales étant générale, l'attribution doit être générale; sous ce rapport l'opinion de ces théologiens est plus logique; pour l'être complétement, ils auraient dû refuser au prince le pouvoir législatif sur le contrat naturel.

Le lien du mariage est une chose spirituelle qui, comme telle, doit être réglée exclusivement par le pouvoir spirituel.

5° Il y a des objets mixtes et le mariage est de ce nombre.

Réponse. Le mariage est mixte en ce sens qu'il consiste dans le contrat naturel et le lien d'un côté et les effets civils de l'autre; le lien est spirituel, les effets civils sont matériels, temporels. Quant au contrat naturel et au lien, ce sont choses purement spirituelles.

Le contrat et le lien sont dans les attributions exclusives de l'Eglise, les effets civils sont exclusivement dans les attributions du pouvoir des princes. De cette manière, les attributions des deux puissances sont clairement et nettement fixées, il ne peut pas y avoir de conflit entre elles. Si le lien matrimonial était un objet mixte, s'il dépendait des deux puissances, des conflits s'élèveront nécessairement entre elles.

6° En cas de conflit, la difficulté n'est pas insoluble. Si le prince refuse de reconnaître un empêchement établi par l'Eglise, l'empêchement est valable et le mariage nul. Si l'Eglise déclare in-

Digitized by Google

juste un empêchement établi par le prince et le rejette, le mariage est valable quant au lien, et dans le for de la conscience.

Réponse. Cette solution est un de ces *mezzo termine* qui ne contentent personne. Elle révoltera les défenseurs de l'indépendance absolue du pouvoir temporel, car elle accorde à l'Eglise la prépondérance sur l'Etat. Elle ne contentera pas les défenseurs des droits de l'Eglise sur le mariage, car elle ne reconnaît à l'Eglise sur ce contrat que les droits qu'elle a sur tous les contrats : les lois humaines n'obligent en conscience que quand elles sont justes. Le mariage est un contrat à part, il est divin, sacré. Le lien du mariage, *fœdus nuptiarum*, est un objet purement spirituel, et comme tel placé exclusivement dans le cercle des attributions du pouvoir spirituel. Toute loi par laquelle les princes atteignent ce lien est injuste, en ce sens qu'elle est portée sur un objet placé en dehors des attributions du pouvoir temporel et par conséquent n'oblige pas dans le for de la conscience.

Les théologiens gallicans se tirent, dit-on, plus aisément des arguments des théologiens étrangers que ces derniers des arguments des disciples de Gerbais. Voyons comment ceux-ci répondent à l'argument tiré de ce que, le contrat de mariage étant la matière du sacrement, ne peut être atteint par le prince temporel. Leur réponse est-elle solide ? Le prince, disent-ils, ne touche pas au sacrement, il empêche seulement la matière d'exister, comme celui qui altère, corrompt l'eau, le pain ou le vin destinés au baptême ou à l'eucharistie, ne touche pas à ces sacrements, mais les empêche seulement d'exister. Cette distinction est empruntée à Pothier et aux auteurs qui attribuent aux princes un pouvoir exclusif sur le contrat de mariage. N'est-elle pas subtile ? Quoi ! ce n'est pas toucher à une chose que de l'empêcher d'exister, que de la détruire par avance ! La comparaison entre l'homme qui altère ou corrompt l'eau, le pain ou le vin destinés au baptême ou à l'eucharistie et le prince qui met un empêchement dirimant du contrat naturel, n'est pas exacte ; le premier n'empêche pas le sacrement d'exister et d'être administré. Le prêtre se servira d'une eau pure, d'un pain et d'un vin non altérés. Le prince qui établit un empêchement dirimant, dans l'opinion que je discute, empêche le sacrement d'être administré aux personnes frappées de cet empêchement; ce prince atteint réellement le sacrement. En théorie, il est permis, il est utile de distinguer le contrat et le sacrement; dans la pratique

Digitized by Google

et [illegible] n'est pas permis [illegible] sacrement. Le mariage est un contrat [illegible] peut toucher au contrat sans toucher au sacrement. Le prince qui, par un empêchement dirimant, atteint le contrat, atteint le sacrement.

8° L'établissement du christianisme n'a rien fait perdre aux maîtres du monde de leurs droits temporels.

Réponse. Oui, le christianisme n'a rien fait perdre aux princes de leurs droits temporels, des droits inhérents, essentiels à la puissance temporelle, je me plais à le reconnaître, mais il a dû leur retirer et il leur a retiré les droits qu'ils avaient usurpés sur la puissance spirituelle.

En l'absence d'un pouvoir spirituel public, les princes ont usurpé ou, si l'on veut, exercé, par une délégation expresse ou tacite des pères de famille, bien des droits qui, par leur nature et leur institution, appartiennent à l'autorité spirituelle. En reprenant ces droits, l'Eglise n'a rien usurpé, elle est rentrée dans ses droits. Pour connaître les attributions des deux puissances, il ne faut pas chercher des règles dans les temps antérieurs à la prédication de l'Evangile, alors que la distinction des deux puissances était à peine connue, ou au moins mal observée, et chez les nations païennes où les deux autorités se trouvaient souvent réunies dans la personne des princes : ainsi de ce que les princes infidèles, de ce que les empereurs romains ont fait des lois sur le mariage, on ne doit pas en conclure que le contrat naturel et le lien du mariage soient dans la dépendance des souverains ; c'est très-mal raisonner. Je m'en réfère, sur ce point, à la réponse des théologiens étrangers ; elle est victorieuse. En soi, par sa nature, par son institution primitive, par son élévation à la dignité de sacrement, le contrat et le lien du mariage sont dans la dépendance exclusive de l'autorité spirituelle. Les effets civils, le contrat civil, sont dans la dépendance des souverains.

DELAHAYE,
Juge au tribunal de la Seine.

Versailles. — Imprimerie de Beau jeune, rue Satory, 28.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 113. — MAI 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE XLIII [1].

Du procès de D. Carlos et de celui d'Antonio Pérez. — De l'Inquisition comme moyen de centralisation politique.

§ I. *Est-ce l'Inquisition qui a jugé D. Carlos, fils de Philippe II?*

Il est assez singulier qu'on en soit réduit, encore aujourd'hui, à mettre en question ce fait historique. Ferreras et les historiens espagnols s'étaient toujours accordés à dire que le tribunal de l'Inquisition avait été étranger au jugement et à la mort de don Carlos. Tous les écrivains protestants de l'Angleterre et de l'Allemagne, et même plusieurs écrivains catholiques de la France et de l'Italie [2], soutinrent au contraire que Philippe II avait fait juger son fils par ce *sanglant* tribunal; les poëtes dramatiques adoptèrent cette version. Ottway et Schiller imprimèrent ce préjugé historique dans les imaginations des hommes du monde, par le charme des beaux vers et par la puissance des émotions dramatiques.

La vérité était assez difficile à éclaircir, disait-on, tant que le pouvoir absolu régnait en Espagne et que l'Inquisition gardait les clefs de ses propres archives. Et bien? une invasion étrangère est venue briser les portes de ces dépôts mystérieux. Le grand jour s'est fait dans ces ténèbres. Qu'y a-t-on découvert? Rien autre chose que la confirmation des récits de ces historiens espagnols, dont on avait si mal à propos mis en suspicion l'exactitude et l'impartialité.

[1] Voir le 42e chapitre, au numéro précédent, ci-dessus, p. 293.
[2] Comme de Thou, Gregorio Leti, Saint-Réal, Langle, Mercier, Dumesnil, etc.

Digitized by Google

Il est prouvé maintenant : 1° que le commerce d'amour de l'infant D. Carlos et de la reine d'Espagne, sa belle-mère, est une fable absurde ; 2° que le caractère de l'infant était emporté jusqu'à la démence, et qu'il avait formé sérieusement le projet d'attenter à la vie de son père ; 3° que ce ne fut pas le tribunal de l'Inquisition qui fut chargé d'examiner la conduite et les mœurs de ce prince, mais une commission [1] d'enquête composée de trois membres, savoir : le cardinal D. Diègue Espinosa, qui à la vérité était inquisiteur général, mais qui fut placé à la tête des membres de cette commission, parce qu'il était président du conseil de Castille et ministre principal de Philippe II ; Ruy Gomez de Silva, prince d'Eboli, conseiller d'État ; enfin D. Diègue de Bribiesca de Mugnatones, conseiller de Castille. Mugnatones fut chargé de faire un rapport sur cette affaire. Le roi présida la séance définitive.

Sur le rapport de Mugnatones, tous les membres de la commission furent d'avis que D. Carlos était coupable d'un projet de parricide et d'une conspiration ayant pour but d'usurper la souveraineté des Flandres, mais que les lois ordinaires ne pouvaient s'appliquer au fils aîné d'un roi. En conséquence, ils suppliaient Philippe II d'accorder à son fils une grâce entière et instantanée.

Ce monarque déclara alors que son cœur le porterait à suivre l'avis de ses conseillers, mais que sa conscience ne pouvait le lui permettre ; qu'il ne devait pas souffrir que l'Espagne pût être un jour gouvernée par un prince ignorant, emporté et sanguinaire, rempli de vices et de passions.

Plusieurs écrivains ont prétendu que, d'après les insinuations secrètes de Philippe II, le docteur Olivarès aurait administré un remède empoisonné à D. Carlos. Des auteurs graves, et Llorente lui-même, disent que la fin prématurée de ce prince s'explique assez par les écarts de régime et les fureurs insensées auxquelles il se livrait dans sa prison. Il se débattait avec rage, comme une bête fauve dans sa cage de fer ; il passait d'une diète absolue à des espèces d'orgies. C'est la Providence elle-même, qui, en hâtant la mort de ce prince, *sauva l'Espagne du malheur d'être gouvernée par un monstre* [2].

Llorente conclut donc, après une discussion grave et étendue, appuyée sur des pièces authentiques, que la version historique vulgairement adoptée sur les causes et les circonstan-

[1] Cette commission ne paraît pas même avoir songé à s'ériger en tribunal.
[2] Ce sont les propres expressions de Llorente.

ces de la mort de D. Carlos, ne peut supporter l'examen [1].

Ce passage du fameux ouvrage de Llorente a excité un grand mécompte et un violent dépit chez les écrivains de l'école philosophique. L'un d'eux a été jusqu'à dire, à ce propos, que cette Histoire de l'Inquisition ne méritait pas le nom d'*Histoire critique*, puisque la critique y manquait à ce point [2].

Mais ces déclamations sont vaines et ne sauraient suppléer à des preuves.

Ce que nous avons dit suffira pour expliquer pourquoi nous ne traitons pas avec plus de détail du jugement et de la condamnation de D. Carlos.

Comme ce jugement n'émana pas de l'Inquisition, il ne saurait appartenir à notre sujet [3].

§ II. *Du procès d'Antonio Pérez.*

Philippe II, toujours jaloux et soupçonneux, était offusqué de la gloire de D. Juan d'Autriche, le vainqueur de Lépante. Il lui supposait des projets de révolte et d'usurpation. Les personnages qui entouraient ce héros, et particulièrement Escoredo, son secrétaire, excitaient les ombrages du roi catholique.

Antonio Pérez fut chargé de faire surveiller le secrétaire conspirateur, et il parvint en effet à faire intercepter des lettres, dans lesquelles Escoredo conseillait au jeune prince une prise d'armes qu'il espérait faire appuyer par le secours des Guises et la protection du Saint-Siége.

[1] *Histoire critique de l'Inquisition espagnole*, p. 127, t. III, Paris, 1818. M. Gachard, qui a fouillé dans tous les sens les archives de l'Espagne, n'a trouvé le récit de Llorente erroné que sur quelques points accessoires : il n'admet pas que D. Carlos ait été soumis à un procès en règle, et qu'il ait été jugé *ni par l'Inquisition ni par un tribunal quelconque*, et, en conséquence, il ne croit pas qu'il soit resté un dossier de ce prétendu procès. Mais le savant belge trouve que Llorente a été dans le vrai : 1° en réfutant l'opinion vulgaire, suivant laquelle Philippe II aurait voulu punir en son fils un amour coupable pour la reine sa belle-mère ; 2° en rejetant l'hypothèse et de l'étranglement ou de l'empoisonnement de D. Carlos dans sa prison. M. Gachard a découvert sur ces faits des documents curieux et inédits qu'il publiera bientôt, et qui ne permettront plus, même aux critiques les moins sérieux, de dire que le *terrible Philippe II viola les libertés de la nation espagnole, lorsqu'il livra son fils D. Carlos à l'Inquisition d'Espagne* (art. de M. J. Janin dans les *Débats*, à l'occasion de la *Czarine*, par M. Scribe, janvier 1855). Il est bien temps qu'on cesse de s'entêter à nous donner sur ce point le roman pour de l'histoire. — Sur la question du coffret dont parle Llorente, et où l'on aurait renfermé le dossier de D. Carlos, on peut voir, dans la *Correspondance de Philippe II*, une note de M. Gachard, t. I, p. 28.

[2] Voir *la Vie de Philippe II*, par Alex. Dumesnil, Paris, 1828.

[3] Voir la note à la fin du chapitre, ci-après, p. 401.


Digitized by Google

Alors Philippe II voulut faire frapper le traître par l'arme des traîtres ; il ordonna à Pérez de faire assassiner Escoredo.

Pérez, suivant quelques auteurs, aurait paru accepter cette mission avec répugnance, et l'aurait pourtant saisie avec empressement ; elle lui donnait l'occasion de se débarrasser d'un ennemi personnel, car Escoredo avait surpris le secret des intrigues de ce ministre avec la princesse d'Eboli, favorite du roi, et tenait ainsi dans ses mains la vie de son rival ; Pérez, après en avoir reçu l'ordre formel de Philippe II, fit donc poignarder Escoredo, après avoir inutilement tenté de l'empoisonner.

Mais le secrétaire de D. Juan d'Autriche appartenait à une famille puissante. Elle demanda justice, ou plutôt elle cria vengeance contre Pérez.

Philippe II était placé dans l'alternative des soupçons qu'un déni de justice pouvait faire remonter jusqu'à lui, ou des lumières qu'une procédure poursuivie devant des juges ordinaires pourrait répandre sur le premier mobile de ce crime ténébreux. D'un côté donc, il promet satisfaction aux accusateurs, de l'autre, il recommande le silence à l'accusé ; il lui fait entendre qu'une discrétion respectueuse peut lui assurer non-seulement l'impunité, mais de grandes récompenses.

Ensuite, apprenant que Pérez a consenti à se charger du meurtre d'Escoredo, pour couvrir une intrigue criminelle et se défaire d'un ennemi, bien plus que pour servir les intérêts de son maître, Philippe II se croit joué ; il fait condamner Pérez comme concussionnaire, puis ordonne une enquête sur le meurtre d'Escoredo, après s'être fait remettre deux malles contenant les papiers d'État de l'ex-ministre.

Le fils d'Escoredo n'hésite pas alors à poursuivre l'assassin de son père par les voies légales.

Un des complices du meurtre dénonce Pérez.

Pérez lui-même est mis à la torture. Le malheureux finit par avouer, mais en disant qu'il n'a rien fait que par ordre du roi.

Les deux juges laïques étaient sur le point de le condamner, quand Pérez s'évade, passe en Aragon et réclame la libre et publique justice du pays. Il avait conservé entre les mains des lettres de Philippe II et autres écrits qui prouvaient qu'il n'avait été dans ces circonstances que le docile instrument de ses volontés. Philippe II, qui avait porté une plainte en règle, la retire.

« Mais il y avait dans la catholique Espagne, dit un auteur mo-
» derne, un tribunal qui, par son esprit envahissant, dominait

Digitized by Google

» tous les autres; tribunal institué pour punir les pensées à dé-
» faut d'actes; bien plus dévoué encore au roi qu'à l'Eglise, et par
» lequel il était facile de faire condamner ceux que la justice
» ordinaire ne frappait pas au gré de la politique ou de la ven-
» geance royale : c'était l'Inquisition [1]. » Voilà, en effet, quelle était, pour le despotisme, la grande utilité de ce tribunal. *Plus dévoué au Roi qu'à l'Eglise,* il servait à perdre un innocent que d'autres tribunaux auraient absous.

Pérez, dans l'amertume de la douleur et dans la violence du désespoir, avait laissé échapper quelques paroles inconsidérées; on s'en empare perfidement et on les transforme en blasphèmes, en profession d'athéisme... Job lui-même n'aurait pas trouvé grâce devant l'Inquisition.

Le rôle de qualificateur du Saint-Office dans le procès de Pérez, fut rempli par le dominicain D. Diego de Chaves, confesseur du roi; voici le rapport de ce dominicain sur la procédure qui lui avait été communiquée par D. Gaspard de Quiroga, inquisiteur général.

« Conformément à l'ordre du très-illustre cardinal de Tolède,
» inquisiteur général, on m'a remis, par l'intermédiaire du
» licencié ***, fiscal de la Sainte-Inquisition générale, une copie
» authentique de certains articles additionnels qui ont été atta-
» chés au procès d'enquête contre Antonio Pérez, secrétaire de
» S. M., et les dépositions de témoins y relatives, afin que je visse
» et examinasse le tout pour en dire ce que je penserais. Après
» cet examen, soigneusement fait, j'ai noté les propositions sui-
» vantes :

» Quelqu'un disant à Antonio Pérez de ne point mal parler du
» prince don Juan d'Autriche, ledit Pérez répondit : « Depuis que
» le roi m'a fait le reproche de travestir le sens des lettres que
» j'écrivais et de trahir le secret du conseil, je dois me justifier
» sans ménagement pour personne : si Dieu le Père voulait y
» mettre obstacle, je lui couperais le nez pour avoir permis que
» le roi se soit montré si peu loyal chevalier envers moi [2]. QUA-
» LIFICATION. Cette proposition, en tant qu'elle dit que si Dieu le
» Père venait à la traverse, on lui couperait le nez, est une pro-
» position blasphématoire, scandaleuse, offensant les oreilles
» pieuses et sentant l'hérésie des Vaudois qui prétendent que Dieu

[1] *Antonio Pérez*, 2e édit. (Paris, 1846, p. 231).
[2] Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition*, t. III, p. 328. Voir aussi la déclaration de Diego de Bustamente.

» est corporel et qu'il a des membres humains. On ne peut l'excuser en disant que le Christ a un corps et un nez puisqu'il s'est fait homme, car il est constant qu'il s'agit ici de la première personne de la très-sainte Trinité, qui est le Père [1]. » Le même Antonio Pérez a dit : « Je suis tout à fait à bout de mes croyances. Il me semble que Dieu dort dans les affaires qui me touchent, et si Dieu ne fait pas un miracle dans ces affaires-là, je serai bien près de perdre entièrement ma foi. » QUALIFICATION. Cette proposition est scandaleuse, offensant les oreilles pieuses, parce qu'il est dit de Dieu qu'il dort dans les affaires de Pérez, comme s'il était innocent et sans reproche, un homme mis juridiquement à la torture, condamné à mort et accusé des délits les plus graves [2].

» Antonio Pérez, dans une des occasions où il était tourmenté par le chagrin et l'inquiétude en apprenant que sa femme et ses enfants avaient à souffrir, s'écria : « Dieu dort, Dieu dort ! Il faut que tout ce qu'on nous dit de l'existence de Dieu soit une plaisanterie ; il ne doit pas y avoir de Dieu. » QUALIFICA-

[1] Deciendole una persona al dicho Antonio Perez, que no dixese mal del señor don Juan de Austria, respondió : « Bueno es que despues, no tengo yo en honora de nadie para mostrar yo mi descargo, que si Dios padre se atravesaca en medio, le llevará les narizes, a quie qualquiera en el mondo vea quan... Esta proposicion, quanto a lo que dize que, si Dios padre se atravesara en medio, le llevara las narizes, es proposicion blasfema, escandalosa, piarum aurium offensiva, et, ut jacet, est suspecta de heresi Vadianorum dicentium Deum esse corporeum et habere membra humana. Ni se puede escusar con dezir que Cristo tiene cuerpo y narizes, despues que se hizó hombre ; porque consta que se habla a quenta de la prima persona de la santissima Trinidad, que es padre. » Qualification de Fr. Don Diego de Chaves. Collection, Llorente, vol. XIII, t. Y, fol. 67.

[2] Item al dicho Antonio Perez : « Meny al cabo trayjo la fee. Parece que duerme Dios en estos mis negocios, y si Dios no hiziese milagro en ellos, estaria cerca de perder la fee. » Esta proposicion es escandalosa et piarum aurium offensiva, porque parece que dize de Dios que duerme en sus negocios, como si el fuese innocente y sin culpa, un hombre juridicamente atormentado, y condenado a muerte, y acusado de gravissimos delitos. » Collection, Llorente, vol. XIII, t. I, fol. 67. — Voir aussi la déclaration de Diego de Bustamante, ibid., fol. 39.

³ « Dize Antonio Perez : « Duerme Dios, Dios duerme. Pero ser burla todo esto que nos dizen de que ay Dios ; no deve de aver Dios. » Esta proposicion, quando a lo que dize y repite que duerme Dios, junta a los partes siguientes, est suspecta de heresi, quasi Deus non habeat curam rerum humanarum quam sacra litera et catholica Ecclesia docent. Quanto a las otras dos partes de la proposicion, la primera : « Pero, ser burla todo esto que nos dizen de que ay Dios, » son partes heréticas, porque, quando le pudiesemos mucho excusar y dezir que lo dize dudando, dubitus in fide infidelis est, porque el que duda de una cosa no cree, el si ni el no ; y el hombre esta obligado a creer positivamente los dichos, y no creiendoles no es cristiano, y el que duda, como lo dize, no cree. » Ibid.

» TION. Cette proposition, en tant qu'elle dit et répète que Dieu
» dort, et en la joignant aux parties qui la suivent, est suspecte
» d'hérésie; comme si Dieu n'avait pas des choses humaines, ce
» soin que les saintes Écritures et l'Église catholique enseignent.
» Quant aux deux autres parties de la proposition: la première:
» « Il faut que tout ce qu'on nous dit de l'existence de Dieu soit
» une plaisanterie, » La seconde: « Il ne doit pas y avoir de Dieu, »
» elles sont hérétiques parce que, bien que nous puissions les
» excuser beaucoup en disant qu'on les avance en doutant, celui
» qui doute en matière de foi est un infidèle, car celui qui doute
» d'une chose, ne croit ni le oui ni le non. Or, l'homme est
» obligé de croire positivement l'un ou l'autre; en ne les croyant
» pas, il n'est pas chrétien, et celui qui doute, comme je l'ai dit,
» ne croit pas.

» Pérez, plein de colère en voyant la manière, selon lui injuste,
» dont on le traitait et la part que prenaient à cette persécution
» des personnes qu'il supposait avoir de bonnes raisons d'en agir
» autrement, mais qui n'en jouissaient pas moins de l'estime
» attachée à une conduite irréprochable, a dit[1]: « Oh! je renie
» le lait que j'ai sucé; et c'est là être catholique? Je ne croirais
» plus en Dieu si les choses se passaient ainsi. » QUALIFICATION.
» Cette proposition: « Je ne croirais plus en Dieu, s'il en arrivait
» ainsi, » c'est une proposition blasphématoire, scandaleuse, of-
» fensant les oreilles pieuses, et, jointe à la proposition précé-
» dente, elle n'est pas exempte de soupçon d'hérésie [2]. »

Avec un tel système d'interprétation, les moindres murmures des malheureux n'échapperaient pas au reproche d'hérésie et d'impiété.

Le roi n'avait pas pu perdre Pérez par la justice ordinaire. Mais l'Inquisition dominait toutes les juridictions, et le grand justicier d'Aragon ne crut pas pouvoir réclamer un prisonnier poursuivi en matière de foi par le Saint-Office. Ce magistrat résista donc à la demande qu'on lui fit de s'opposer à l'extradition de Pérez, de la prison dite des *manifestados*, pour le transporter dans celles de l'Inquisition. C'est alors que le peuple de Saragosse, croyant ses *fueros* violés, se souleva en masse contre le marquis d'Almenara, gouverneur d'Aragon, et se porta à l'Aljaferia, château-fort de

[1] Voyez la déclaration de Diego de Bustamente, *Collection*, Llorente, vol. XIII, t. 1, fol. 39.

[2] *Ibid.*, p. 233-237, Collection de pièces authentiques sur l'Inquisition, ou *Annales de l'Inquisition*, Llorente, vol. XIII, t. 1, fol. 67.

Digitized by Google

l'Inquisition ; là il brisa les fers de Pérez, et le ramena dans la prison des *manifestados*. Quelques jours après, une nouvelle insurrection le mit complétement en liberté et lui donna la possibilité de s'évader, de gagner les Pyrénées et de se réfugier d'abord en Béarn, puis en France.

Ces deux soulèvements populaires servirent de prétexte à Philippe II, pour envahir l'Aragon avec une armée castillane ; à cette occasion, il détruisit les vieilles libertés de ce royaume et parvint facilement à intimider Sarragosse, à force de supplices et de proscriptions. C'est alors que la charge héréditaire de grand justicier (*justizza major*) fut supprimée, après que celui qui l'exerçait eut été pendu.

La suppression de cette magistrature, que les Aragonais considéraient comme le plus solide rempart de leurs libertés, inaugura, parmi eux, l'ère d'un despotisme inconnu à leurs pères.

Le roi catholique paraissait ainsi s'être armé pour défendre les intérêts de la foi et venger la juridiction privilégiée du Saint-Office, et, en réalité, il avait travaillé au profit de son despotisme et fait faire un pas immense à la centralisation de l'Espagne.

L'Inquisition d'Aragon servit le pouvoir royal avec un nouveau zèle ; elle condamna à mort soixante-dix-neuf amis et complices de Pérez, et ordonna que lui-même fût brûlé en effigie. Voici le texte de cette sentence :

« Le nom du Seigneur invoqué,

» ..... Nous devons déclarer et nous déclarons Antonio Pérez
» convaincu d'être un hérétique fugitif et obstiné, fauteur et
» protecteur d'hérétiques, ayant dès lors encouru l'excommuni-
» cation majeure sous laquelle il demeure lié, et la confiscation
» de ses biens, que nous ordonnons d'appliquer à la chambre et
» au fisc de Sa Majesté... Nous remettons la personne dudi
» Antonio Pérez, si on peut s'en saisir, à la justice et au bras
» séculier, pour être exécutée sur elle la punition qui est requise
» de droit en cas semblable ; et comme pour le présent la per-
» sonne dudit Pérez ne peut être appréhendée, ordonnons qu'en
» son lieu et place soit livrée, pour l'exécution, une effigie, qui
» le représente, coiffé d'un bonnet de criminel, avec un *san*
» *benito*, qui ait d'un côté les insignes et la figure du condamné,
» et de l'autre un écriteau portant son nom, laquelle soit pré-
» sentée, au moment où notre sentence sera lue, et soit livrée à
» la justice et au bras séculier, après cette lecture achevée, pour
» être brûlée et mise en cendres. Déclarons les fils et filles
» dudit Antonio Pérez et ses descendants en ligne masculine,

Digitized by Google

» incapables d'avoir, tenir et posséder aucunes dignités, béné-
» fices ni offices, tant ecclésiastiques que séculiers, soit publics
» ou honorifiques; déclarons, de plus, qu'ils ne pourront porter
» sur eux, ni sur leurs personnes, or, argent, perles, pierres pré-
» cieuses, coraux, soie, camelot ni drap fin; qu'ils ne pour-
» ront aller à cheval, porter des armes, ni rien faire de ce qui est
» défendu par le droit commun, par les lois du royaume et les ins-
» tructions du Saint-Office aux inhabiles de la même espèce [1]....»

« Cette sentence fut exécutée le 20 octobre. De grand matin, les
» soixante-dix-neuf malheureux condamnés furent conduits pro-
» cessionnellement sur la place du Marché [2]. L'effigie de Pérez
» figurait à son rang dans ce lugubre cortége; elle était revêtue
» du bonnet des criminels et du *san benito*, garni de flammes,
» avec cette inscription : *Antonio Perez, ex-secrétaire du roi
» notre maître, natif de Monreal d'Ariza et résidant à Saragosse,
» hérétique convaincu, fugitif et relaps* [3]. Elle fut brûlée la der-
» nière dans cet odieux auto-da-fé, qui commença à huit heures
» du matin, ne se termina qu'à neuf heures du soir, aux flam-
» beaux [4]. »

[1] « Devemos declarar y declaramos al dicho Antonio Perez por convicto de herege, » fugitivo y pertinaz, fautor y encubridor de hereges, y por ello aver caido y in- » currido en sentencia de excomunion mayor y estar della ligado, y en confisca- » tion y perdimiento de todos sus bienes, los quales mandamos aplicar y aplica- » mos à la camara y fisco de su Magestad.... Y relaxamos la persona del dicho An- » tonio Perez, si pudiere ser avido, à la justicia y brazo seglar, paraque en el sea » executada la pena que de derecho en tal caso se requiere. Y porque al presente » la persona del dicho Antonio Perez ausente no puede ser avida, mandamos, que » en su lugar, sea sacada al auto una estatua que la represente, con une coroza de » condenado y con un san benito que tenga de la una parte las insignias y figura de » condenado, y de la otra un letrero con su nombre; la qual estatua este presente » al tiempo que esta nuestra sentencia se leyere, y aquella sea entregada à la » justicia y brazo seglar acabada de leer la dicha sentencia paraque la mande que- » mar y incinerar. Y declaramos por inhabiles y incapaces a los hijos y hijas del dicho » Antonio Perez, y a sus nietos par linea masculina posa poder haver, tener y poseer » dignidades, beneficios y oficios asi eclesiasticos como seglares que sean publicos » o de honrra, y no poder traer sobre si ni sus personas oro, plata, ni perlas, piedras » preciosas, corales, seda, chamelote, paño fino, ni andar a caballo, ni traer armas, » ni exercer ni usar de las cosas arbitrarias a los semejantes inhabiles prohibidos asi » por derecho comun como por leyes y pragmaticos de estos reynos y instructiones » del santo oficio. » *Collection* Llorente, vol. XVII, t. XI, fol. 178.

[2] « A 20 del mismo mes, a las ocho de la mañana, salieron los presos del santo » oficio : serian mas de 79 condenados à muerte, todos gente plebeya. » *Proceso*, ms.

[3] Argensola dit qu'il n'y en eut que six de brûlés, que les autres furent condamnés aux galères ou au bannissement : « Fueron seis remitidos al brazo seglar, que executò » en ellos pena de muerte, otros fueron condenados al remo, otros a destierro, y » otros a la verguenza de ver sus procesos en publico. » Cap. LIII, p. 163.

[4] *Antonio Pérez et Philippe II*, par Mignet, p. 317, Paris, chez Paulin, 1846.

Après ces éclatantes complaisances de l'Inquisition pour les haines royales, que l'on ne vienne donc pas vanter son indépendance et sa noble attitude envers Philippe II. Il ne faut pas se laisser tromper par quelques apparences, calculées précisément pour en imposer au public.

§ III. *Jusqu'où allait l'indépendance de l'Inquisition à l'égard de la royauté.*

Voici le fait que l'on a le plus souvent cité comme une preuve de l'indépendance et du libéralisme de l'*Inquisition*.

« Un prédicateur avança à Saint-Jérôme de Madrid, dans un » sermon en présence de Philippe II : *Que les souverains avaient* » *un pouvoir absolu sur la personne de leurs sujets, ainsi que sur* » *leurs biens.* Ce prédicateur, dénoncé à l'Inquisition, fut con- » damné à se rétracter publiquement dans le même lieu avec » toutes les cérémonies d'un acte juridique, ce qu'il fit dans la » même chaire, disant qu'il avait avancé telle proposition tel » jour, qu'il la rétractait comme une proposition erronée, et » voici la formule de rétractation que lui avait imposée l'Inquisi- » tion : « Les rois, Messieurs, n'ont d'autres pouvoirs sur leurs » sujets que celui qui leur est accordé par le droit divin et hu- » main ; ils n'en ont point qui procède de leur libre et absolue » volonté [1]. »

Et en rappelant cette anecdote, Balmès s'écrie : « Cette con- » damnation, du temps de Philippe II, fait autant d'honneur au » tribunal qui l'ordonnait, qu'au monarque qui y prêtait son » consentement [2]. »

Ce n'était, suivant nous, qu'une comédie jouée par Philippe II. Il ne demandait pas mieux que de paraître adopter en théorie les doctrines de modération, pourvu que dans la pratique et dans la réalité, il restât toujours aussi despote. Que risquait-il d'ailleurs de reconnaître que le pouvoir royal émanait des droits divin et humain, pourvu que ces deux droits, tels qu'on les entendait en Espagne, lui permissent d'exercer son pouvoir d'une manière complète et absolue?

Pérez, qui rapporte cette anecdote, la place en note au-dessous d'une lettre de Fray Diego de Chaves, confesseur du roi, dans laquelle ce moine soutient que le prince séculier a *pleine puissance sur la vie de ses sujets et vassaux*. Il fallait que la condamnation du prédicateur de Saint-Jérôme de Madrid n'eût pas été prise au sérieux, par le qualificateur ou consulteur du Saint-

[1] *Relaciones* de Antonio Perez, Paris, 1624.

[2] Balmès, *Protestantisme et Catholicisme*, t. II, 265-266.

office, pour qu'il en tînt si peu compte dans la pratique, comme le prouve la sévérité complaisante avec laquelle il qualifiait les murmures d'un homme au désespoir. Le malheureux Pérez s'en plaint précisément avec amertume, et trouve que la basse servilité de l'Inquisition envers le pouvoir séculier, est le plus flagrant démenti qu'elle puisse donner aux doctrines d'indépendance qu'elle semble avoir professées dans d'autres temps.

Ce tribunal continuait donc, comme sa conduite en Aragon et dans les provinces le témoigne avec évidence, à seconder le plan formé par Ferdinand le Catholique et ses successeurs, de détruire peu à peu les libertés provinciales et de fonder sur leurs débris, au profit de la royauté, une centralisation aussi forte que celle de l'empire romain.

§ IV. *De l'Inquisition considérée comme moyen de favoriser les progrès de la monarchie espagnole vers la centralisation politique.*

Si le tribunal du Saint-Office, docile à l'impulsion que lui donnaient les monarques espagnols, luttait au dehors contre la prépondérance du Saint-Siége et en faveur des prérogatives de la Royauté, au dedans elle ne reconnaissait d'autres priviléges que les siens propres dans un pays qui en avait de si anciens et de tant d'espèces diverses. Il s'élevait au-dessus de toutes les franchises des villes et des provinces; toutes les juridictions s'abaissaient devant la sienne. Les priviléges de la noblesse de Castille, les libertés aragonnaises, les immunités de la féodalité navarroise et catalane, il foulait tout cela aux pieds au nom du grand principe de la conservation de la foi et de celui, non moins cher à l'Espagne, de la pureté du sang, *emipieza di sangre*; c'est pour cela qu'il vouait aux supplices ou à l'opprobre tout chrétien suspect qui avait un mélange de sang maure ou juif dans les veines. En s'appuyant sur ces préjugés nationaux et populaires, il faisait tomber devant lui, en sa qualité de tribunal royal, toutes les barrières qui divisaient la vieille Espagne. Il accoutumait peu à peu le royaume tout entier à l'unité de juridiction et à une centralisation très-forte, quoique partielle et relative seulement, au moins en apparence, aux intérêts religieux. Si le progrès de la civilisation consiste principalement, comme le prétend l'école historique moderne, dans cette œuvre d'unité et de centralisation politique, le Saint-Office fut un grand instrument de civilisation pour l'Espagne. Nous ne prétendons pas, par de pareilles considérations, atténuer l'horreur qu'ont toujours excitée en France les

Digitized by Google

rigueurs et les injustices de l'Inquisition espagnole. Ainsi que nous l'avons dit en parlant de l'empereur Frédéric II, les cruautés froidement calculées par la politique des hommes d'Etat, sont bien plus odieuses que celles dues aux entraînements d'une foi sincère, mais égarée [1]. Seulement laissons à la politique humaine les actes qui lui appartiennent et ne donnons pas à l'Église la responsabilité de ce qu'elle n'approuve pas ou même de ce qu'elle désavoue.

L'Inquisition espagnole en particulier, se développa de plus en plus en dehors des conditions que la Papauté avait mises à sa fondation.

Une partie considérable du haut clergé, la grandesse espagnole et la bourgeoisie des villes lui étaient peu favorables. Les vœux de réforme pour la procédure de ce tribunal, exprimés sous Charles-Quint, dans les cortès de 1516 et de 1517, ne furent que les préludes lointains du décret de suppression ordonnée par les cortès de 1810. La minorité opposante dont Mariana lui-même reconnaît l'existence en Espagne, lors de la création du Saint-Office sous Ferdinand, finit par devenir la majorité.

Mais tant que cette majorité subsista, les rois successeurs de Ferdinand n'eurent garde de se priver d'un aussi puissant moyen de pouvoir et de centralisation en même temps que d'unité religieuse. Les écrivains, même libéraux, doués de quelque sens politique, ne s'y sont pas trompés. M. Ranke, en Allemagne, M. Ch. Weiss, en France, ont parfaitement compris et justifié la voie suivie à cet égard par les plus grands monarques de l'Espagne. Le second de ces auteurs s'exprime sur ce point avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

« La France et l'Angleterre, dit-il, parvinrent bientôt à cette » puissance qui faisait l'admiration des autres peuples dès l'époque de François I[er] et de Henri VIII. Faut-il s'étonner que l'Espagne soit entrée dans la même voie, lorsque, par la conquête de Grenade, elle eut clos la période de ses guerres intérieures? » Il était d'autant plus nécessaire d'adopter le système nouveau » que l'Espagne semblait appelée à jouer un plus grand rôle au » dehors, et à intervenir plus souvent chez les peuples voisins » pour leur imposer ses mœurs, ses idées, sa religion. Ainsi le » système de Ferdinand le Catholique, de Charles-Quint et de

[1] Chap. 32, p. 23. — Nous sommes à cet égard du même avis qu'un critique éminent du *Journal des Débats*, M. Alloury. Voir son article sur *Charles-Quint*, par Amédée Pichot (*Journal des Débats* du 28 mars 1855.)

Digitized by Google

» Philippe II, était *nécessaire, naturel,* conforme à la politique gé-
» nérale de l'Europe et aux véritables intérêts de l'Espagne [1]. »

L'Inquisition finit donc par devenir complétement un *instrumentum regni* entre les mains des rois d'Espagne, et il est vraiment par trop fort de vouloir associer en quelque sorte le Saint-Siége apostolique à l'esprit d'un tribunal qui vécut presque toujours avec lui dans un état de méfiance et de demi-hostilité.

A. du Boys.

Notes sur le premier paragraphe relatif à l'emprisonnement et à la mort de D. Carlos (ci-dessus, p. 394).

On trouve dans les *Archives* de Simancas une dépêche de l'ambassadeur d'Angleterre à Élisabeth, ainsi conçue :

« Le 18 janvier 1568, à dix heures du soir, Philippe II se rendit en personne à « l'appartement du prince D. Carlos son fils et l'y constitua prisonnier. » (*Archives* de Simancas, papiers d'État, *Correspondance d'Angleterre,* liasse 820.)

La nouvelle d'un événement aussi extraordinaire ne tarda point à être connue des divers cabinets de l'Europe, qui l'expliquèrent de diverses façons.

Généralement, on attribuait cette mesure à un acte de désobéissance ou au peu de respect du fils envers son père. Les protestants publièrent que le prince avait laissé surprendre le secret de ses relations avec les rebelles de Flandres.

Dans les dépêches qu'il adresse à ce sujet aux cours de France, d'Allemagne, d'Angleterre et au duc d'Albe, Philippe II déclare au contraire qu'il n'y a eu, de la part de D. Carlos, ni désobéissance, ni manque de respect, mais il ne spécifie aucun des motifs de l'arrestation.

Vainement le duc d'Albe, gouverneur de Flandres, fit-il remarquer qu'il eût été convenable de donner à connaître la cause d'un acte de cette nature ; le roi lui répond, dans une lettre du 6 avril de la même année, minutée d'abord en entier de sa main, puis traduite en chiffre par son secrétaire intime Velasco : « qu'il se félicite « chaque jour davantage de la résolution adoptée, laquelle est dans l'intérêt du ser- « vice de Dieu ; qu'il y avait là une cause à laquelle le temps ne pouvait apporter « aucun remède ; mais qu'il était nécessaire de faire répandre dans les états de Flan- « dres, que le prince n'avait aucunement songé à désobéir, non plus qu'à favoriser « les novateurs en matière politique ou religieuse. » (*Archives de Simancas*, papiers d'État, correspondance de Flandres, liasse 600.)

Toutefois dans une dépêche précédente (du 21 janvier 1568) et également autographe, le roi d'Espagne avait été plus explicite avec l'Impératrice ; il lui déclarait nettement : « qu'il y avait eu désobéissance, manque de respect et offense de la part « du prince envers le roi son père ; mais qu'il aurait toléré tout cela, s'il n'y avait « pas eu davantage encore ; » *Pero que aun aquello le hubiera tolerado,* si no hubiera habido mas. (*Archives* de Simancas, papiers d'État, correspondance d'Allemagne, liasse 427.)

Enfin le 12 mai 1568, Philippe II fait passer à D. Juan de Zuniga, son ambassadeur à la cour de Rome, une lettre adressée à Pie V dans laquelle, « il donne au

[1] *De l'Espagne depuis Philippe II, jusqu'à l'avénement des Bourbons*, par Ch. Weiss, tom. I, p. 130 ; édit. de Bruxelles, 1845. On voit que M. Weiss excuserait presque l'institution du Saint-Office, par amour de la centralisation.

» Saint-Père tous les détails propres à faire pénétrer au fond de cette affaire. Le roi » chargeait, en outre l'ambassadeur de dire à Sa Sainteté qu'au cas où elle n'enten- » dit pas assez l'espagnol, elle voulût bien avoir recours au cardinal de Granvelle, » qui lui traduirait la dépêche. » (*Archives de Simancas*, papiers du conseil d'État, liasse 906.)

L'accusé de réception de cette lettre, par D. Juan de Zuniga, existe aux *Archives de Simancas*, mais on n'y a pas trouvé la minute de la lettre du 13 mai, qu'on n'a plus de chances de découvrir qu'aux archives même du Vatican.

(Ces notes viennent de m'être communiquées par M. Tiran, chancelier de l'ambassade française à Madrid, dont l'obligeance égale la saine et solide érudition : j'ignore si M. Gachard, qui s'occupe d'un travail spécial sur la fin tragique de D. Carlos, a connaissance de la lettre du 13 mai 1568, écrite par Philippe II à Pie V).

Philosophie catholique.

ETUDES SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XXVIII[1].

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE KANT. — EXAMEN DE LA QUESTION : COMMENT L'HOMME REÇOIT LA CONNAISSANCE DE LA LOI MORALE.

Le lecteur se demandera peut-être pourquoi nous nous arrêtons si longtemps sur un système philosophique tant de fois jugé, et mis au ban de la raison et du bon sens. A la vérité, le système est peu digne en lui-même des honneurs d'une critique : on l'a vu assez clairement par ce que nous en avons dit dans le chapitre précédent. Mais on a dû remarquer dans les questions qui nous restent à examiner qu'il en est plusieurs dont la solution a été empruntée à Kant par les Rationalistes de notre époque. Il ne sera donc pas inutile de discuter cette solution dans sa source afin de ne laisser derrière nous aucune place de guerre entre les mains de l'ennemi.

5° La question qui se présente ici est une des plus graves de toute la philosophie. *Il s'agit de la manière dont nous prenons connaissance de la loi morale*. Or la solution de cette question est liée avec le système moral tout entier, de telle sorte que si cette solution est fausse, elle nous conduira infailliblement à une

[1] Voir le XXVII° chapitre au numéro précédent, ci-dessus, p. 316.

fausse théorie morale, ou si la théorie est erronée et arrêtée d'avance, elle viendra par cette solution se mettre en contradiction avec les faits, et se faire condamner par l'expérience. D'un autre côté, elle est la partie la plus importante de la question de l'origine des idées, ce problème dont la solution a des retentissements profonds jusqu'aux ramifications les plus lointaines du système de la philosophie tout entière. Ici n'est pas le lieu d'attaquer cette immense question qui a divisé les philosophes en tant de sectes diverses. Nous nous contenterons de réfuter sur ce point, à cause de leur importance, les assertions de Kant [1].

Comment donc connaissons-nous la loi morale, selon lui? D'abord, il commence par nous dire, selon l'usage très-philosophique qu'il en a contracté, le contraire de ce qu'il nous a dit ailleurs, savoir que *la liberté ne peut nous donner la connaissance de la loi*, quoique ces deux idées s'impliquent mutuellement. Nous le croirons sur parole, tout en remarquant le fait de cette contradiction nouvelle [2]. — Kant revient encore contre l'expérience, qui ne peut, dit-il, nous donner que la *loi des phénomènes*, que la nécessité. Il semble que Kant ignore l'action de l'éducation religieuse et sociale sur la raison humaine, ou, du moins, qu'il en ignore les conditions, ou enfin qu'il ne lui attribue que la communication des connaissances expérimentales. Mais il n'est pas étonnant qu'après avoir réduit toute la création à de simples apparences, Kant ait traité l'éducation comme chimérique elle-même.

La connaissance de la loi ne nous vient donc ni de la liberté, ni de l'expérience; « mais c'est la loi morale elle-même dont » nous avons la *conscience prochaine*, qui *s'offre tout d'abord à* » *nous*, aussitôt que nous décrivons les lois subjectives de la vo- » lonté : *ergo lex est moralis cujus nobis proxime conscii sumus* » *(simulatque leges voluntatis subjectivas describimus), quæ nobis*

[1] Cependant nous croyons devoir donner un aperçu du plan qu'exige un traité complet sur cette matière : peut-être se rencontrerait-il quelqu'un, ayant assez de loisirs pour l'entreprendre. Cette question doit renfermer trois parties : la première est la plus importante, sinon la seule, c'est la question de fait : D'où nous viennent nos idées? — La deuxième regarde les lois du fait, le *comment*, ce qui nous entraîne à parler des lois du développement de la pensée. — La troisième est une question abstraite, une question de pure possibilité : Les choses auraient-elles pu se passer autrement qu'elles ne se sont passées? Ces deux questions ont une importance bien secondaire : ce sont des questions de pure curiosité. Mais la distinction que j'établis est nécessaire pour la clarté et pour éviter les confusions.

[2] *Métaph.*, p. 325, 326; *Critiq.*, p. 17 et 18; et *Ibid.*, p. 18 et 19.



» primum se offert [1]. » Ainsi, Kant, comme Descartes, a renversé tout l'édifice de ses connaissances pour se donner le plaisir de le reconstruire. Dans ce travail de réorganisation, il n'a pas eu l'occasion de penser à la loi avant de *traiter des lois subjectives de la volonté ;* arrivé à cet heureux point de son travail, tout à coup la loi lui est apparue, comme la lumière inonda subitement l'univers de ses feux, à la parole du Créateur. Donc il n'avait jamais connu la *loi*, qu'à ce moment ; c'est ainsi qu'il l'a découverte ; il n'en avait jamais entendu parler, et il n'en doit la connaissance qu'à ses recherches ; donc encore c'est ainsi qu'elle se connaît, et pas autrement ; donc il n'est aucun mortel qui ne la connaisse ainsi, et qui puisse la connaître par une autre voie ; car les lois *à priori* sont universelles et nécessaires ! En vérité, n'est-ce pas surprenant jusqu'à la stupeur d'entendre un homme sérieux et grave raisonner de la sorte ? Mais laissons de côté cette absurdité. Kant a-t-il au moins quelque preuve pour nous faire accepter cette *conscience prochaine* qu'il vient ainsi d'inventer sans façon ? Non, pas une phrase, pas un mot. Il se contente, pour satisfaire la curiosité du lecteur, de lui expliquer de suite son invention et de lui apprendre comment on peut avoir cette *conscience prochaine*. Il a raison ; car l'impatience du lecteur doit être extrême. Qu'a-t-il trouvé pour la satisfaire ? Rien de plus simple : « Nous » avons la *conscience prochaine* de la loi, comme nous avons la » *conscience prochaine* des concepts de la Raison pure théorique. » Et le lecteur sera bien difficile s'il n'est satisfait. C'est, du reste, sous un nom différent, la théorie écossaise. Mais, écossaise ou allemande, cette théorie n'est pas de nature à satisfaire le philosophe. Car la conscience prochaine des concepts théoriques ne me semble pas moins difficile à expliquer que celle des concepts pratiques, et la réponse n'a fait qu'étendre la difficulté sur une plus vaste échelle.

Eh ! quoi donc ? Faut-il que nous entendions sans cesse les Rationalistes en appeler au mystère, pour dernière raison de leurs théories, eux qui ne veulent pas reconnaître de mystères dans la religion ? S'il ne s'agissait encore ici que d'un mystère, nous ne réclamerions pas ; car nous savons que la Raison humaine ne contient pas en elle-même la raison des choses, et qu'il arrive forcément un terme où toute explication prend fin, comme en

[1] *Critiq.*, p. 18. Qu'il y aurait de belles choses à dire sur cette *conscience prochaine*, si nous ne craignions d'être accusés de composer une diatribe plutôt qu'une réfutation.

remontant de mouvements en mouvements nous arrivons nécessairement à un mouvement premier, à une impulsion primitive, à un premier moteur. Ainsi dans la Raison, il faut que l'on arrive à un premier point, non-seulement indémontrable, mais aussi inexplicable. Ce n'est donc pas contre le mystère que nous nous élevons, mais c'est contre la prétention de nous forger des mystères là où il n'y en a pas. Car cette origine que l'on prétend donner aux notions morales, est à la fois une erreur de fait, une erreur de droit et une absurdité.

1° *Une erreur de fait*; car, en fait, nous ne découvrons point par nous-mêmes la loi morale, mais on nous l'enseigne, et nous l'apprenons. Voilà ce qui se passe dans nos sociétés civilisées, dans les sociétés à demi formées des barbares, et même au milieu des peuplades sauvages. Le père, et surtout le prêtre, là où il en existe de vraiment dignes de ce nom, apprennent à l'enfant ce qu'il doit croire et pratiquer : là c'est la croyance en un Dieu unique, sauveur et Rédempteur du monde; ici c'est la foi au grand Esprit, le culte des bons ou mauvais génies, fétiche, manitou, peu importe, qu'un père sauvage apprend à son enfant comme il lui apprend à manœuvrer sa pirogue ou lancer la flèche de l'arc. Mais jamais homme n'invente les vérités morales; il y a plus, jamais il ne les inventa; car jamais l'homme ne fut réduit à l'état d'animalité pure rêvé par des visionnaires ou incrédules, ou immoraux; jamais il ne forma ce *mutum et turpe pecus*, que nos philosophes ont emprunté aux fables des poëtes, pour se dispenser d'emprunter la vérité à l'histoire. L'homme forma toujours une société quelconque, à l'exception de quelques rares individus perdus dans les forêts ou éloignés par quelques circonstances accidentelles de la société; toujours il y eut entre eux communication de vérités ou d'erreurs pour l'esprit, d'arts et d'aliments pour le corps, parce que la transmission de la vie humaine sur la terre a toujours été astreinte à cette condition. Il n'y a que quelques philosophes qui se soient glorifiés d'une origine honteuse et ignoble, et qui se soient vantés d'avoir découvert par leurs réflexions les vérités morales qu'ils ont connues. S'ils n'avaient fait que cela! Mais ils ont voulu que tout le genre humain soit sorti de la même origine qu'eux-mêmes, et en faisant la prétendue histoire de leur esprit, ils ont entendu faire l'histoire de l'esprit humain tout entier. Ils en ont menti pour le genre humain; ils en ont menti pour eux-mêmes. Car leur condition n'a pas été différente de celle du

genre humain : ils ont été, comme tout le monde, *enseignés*; ils ont été *hommes* avant d'être *philosophes;* et comme hommes, ils ont eu besoin d'un enseignement pour savoir quelque chose, autrement ils ne sauraient rien [1].

Voilà le fait; *voyons le droit*. L'erreur n'est pas moins sensible sur ce point que sur le précédent. Je ne prétends pas ici m'étendre sur l'impossibilité réelle ou prétendue que l'homme puisse découvrir par lui-même, et sans le secours de la société, le langage, instrument de la pensée, et les idées intellectuelles, métaphysiques et morales. Non; nous sommes en morale et point en psychologie; nous laisserons à la psychologie ce qui lui appartient [2]. Nous nous contenterons de prouver qu'il est impossible que l'homme *trouve* par les seules forces de sa raison, abandonnée à elle-même et sans les secours de l'éducation sociale, les vérités morales qui font l'objet de la loi du devoir.

Remarquons avant tout qu'il s'agit de la *loi;* il ne s'agit donc point d'une spéculation, mais de vérités ayant force de *loi*, de vérités *obligatoires*. Car connaître les vérités morales comme des vérités purement abstraites, comme de simples rapports ou logiques ou métaphysiques des choses, ce n'est pas connaître la *loi morale;* ce serait tout au plus connaître une *loi physique*, semblable à la loi qui préside aux rapports des nombres entre eux. Il faut donc se rappeler qu'il s'agit de la connaissance de la loi morale, en tant que *loi*, et en tant que *loi morale*, c'est-à-dire *obligatoire* [3]. Or, c'est cette connaissance que je prétends être impossible à la Raison, si elle n'a été formée, cultivée, enseignée par la société, je dis plus, si cette connaissance ne lui a pas été donnée par voie d'enseignement, et originairement par voie de révélation. Que l'on me permette d'entrer dans la discussion de cette

[1] Ajoutons, afin qu'on n'exagère pas nos prétentions, qu'il a pu se faire qu'un philosophe, dont la raison a été formée par la société, ait retrouvé par le raisonnement quelque vérité perdue, sinon entièrement, du moins pour lui. Mais remarquons que cette vérité a dû se déduire de vérités connues qu'il devait à la société. Remarquons que l'on ne pourrait peut-être pas citer une seule vérité de dogme ou de morale, qui eût subi ces alternatives; mais, *s'il en est*, ce sont des vérités de pure spéculation.

[2] Voyez sur ce point les *Annales de philosophie chrétienne*, *passim*, et en particulier les articles sur la philosophie de MM. Saisset, Maret, Noget, etc., t. XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVIII de la 3e série, et les huit premiers volumes de la 4e série.

[3] Je n'examine point si on pourrait ou non accorder à l'homme la faculté de reconnaître ces vérités comme de simples rapports logiques ou métaphysiques, parce que je désire déblayer le terrain le mieux possible, pour éviter tout malentendu.

Digitized by Google

question, la matière est assez importante pour autoriser quelque développement.

Pour que l'homme soit soumis à la loi du devoir, outre les conditions assignées ordinairement, il faut deux choses : 1° que l'homme soit placé dans un état où il doive être soumis à une loi obligatoire ; 2° que le partage des vérités obligatoires pour la pratique et des vérités qui ne le sont pas, soit fait de manière à enlever toute incertitude. La Raison humaine pourra-t-elle par elle seule, et sans le secours de la tradition, et surtout d'une Révélation primitive, élucider ces deux points. Je ne le pense pas, et quiconque voudra réfléchir à la démonstration que je vais en donner, en tombera facilement d'accord.

On se rappelle ce que nous avons dit plus haut à propos de la nécessité que Kant assigne au devoir. Si on a compris nos raisons, notre démonstration est toute faite. Il est nécessaire, ainsi qu'on l'a vu, qu'il soit démontré que l'homme est sur la terre dans un lieu de passage, dans un lieu d'épreuve, pour qu'on puisse le supposer soumis à une épreuve aussi rigoureuse que celle de la loi morale. Il faut qu'il soit prouvé, non-seulement qu'il y a entre Dieu et l'homme des rapports *nécessaires*, que ces rapports ne sont pas observés nécessairement par lui, que l'homme est libre, c'est-à-dire susceptible d'une direction ; mais il faut encore prouver que ces rapports *nécessaires* sont *obligatoires*, c'est-à-dire que l'homme est *obligé* de les garder, de les *observer*, de s'y soumettre. Car il y a bien des rapports nécessaires dans la nature, lesquels ne sont point obligatoires ; telles sont les lois de l'équilibre, de la pesanteur, etc. D'un autre côté, si l'homme a la conscience de sa liberté, il n'est donc soumis à aucune loi, à ne considérer que la valeur des termes et des concepts. On dira : L'homme a la conscience de la loi morale. Oui, mais l'homme formé, l'homme instruit par la société, enseignée elle-même par la Divinité. Or, la question exclut tous ces secours, il s'agit de savoir ce que saurait la société sans la Révélation, ce que pourrait savoir l'homme actuel sans le secours de l'une et de l'autre. Vous ne voyez que des hommes élevés par une société plus ou moins parfaite et instruits par elle ; vous étalez aux yeux de vos lecteurs les connaissances de ces hommes, et vous dites : Voyez ! voilà ce que peut la Raison humaine livrée à ses propres forces ! Est-ce bien logique ? est-ce philosophique ? Non ; et si l'homme n'avait point reçu une solution divine, et transmise d'âge en âge par la société, de cette question : *L'homme est libre ;*

Digitized by Google

il y a entre lui et ses semblables des rapports approuvés par la Raison; que faut-il conclure de là? jamais il n'aurait pu tirer de ces prémisses le concept de la loi morale, parce qu'il n'y est pas, qu'il ne peut pas y être, à moins qu'il n'y soit intercalé par une main divine. L'homme ne peut savoir s'il est ici ou non dans un lieu d'épreuve, parce que c'est là un point qui dépend de la libre décision de son auteur. Pour qu'il le sache, il faut que ce divin Auteur le lui ait révélé. Et d'ailleurs, le sût-il, s'il n'a pas reçu la connaissance de la loi de son Maître, les désordres qui naîtraient d'une liberté sans frein, au lieu d'être pour lui la démonstration de la loi du devoir, seraient, au contraire, regardés par lui comme l'épreuve même à laquelle il se regarderait comme soumis.

Et de fait, il ne faut pas raisonner *à part* de ce que nous voyons au milieu de notre société, pour en conclure ce qu'il serait advenu si Dieu ne lui avait rien révélé, et que la société nous abandonnât sans prendre le soin de nous instruire. Croyez-vous, par exemple, avec le sentiment de liberté si vif au cœur de l'homme, que vous eussiez eu jamais l'idée d'une loi, l'idée du devoir, de l'obligation morale, si jamais vous n'eussiez entendu parler ni de devoir, ni d'obligation, ni de loi, si jamais vous n'eussiez été initié aux vérités morales? Non, certes; car, ou vous examinez la loi comme un ordre émané de Dieu, ou vous prétendez établir la loi morale en dehors de la volonté divine. Dans le premier cas, comment saurez-vous que Dieu a commandé s'il ne vous l'a révélé? Et dans le second, comment ferez-vous ce que vous ne pouvez faire aujourd'hui avec toutes les lumières que vous devez à la société? comment prouverez-vous que la loi est *obligatoire*; et pouvez-vous justifier votre assertion? car, remarquez-le bien, c'est l'obligation, et l'obligation seule, qui crée pour l'homme l'épreuve. Otez l'obligation, l'épreuve disparaît.

Vous prétendez trouver dans la Raison des titres à une préférence sur vos autres facultés. Soit; mais ces titres ne seront jamais que des conclusions logiques. Et de quel droit m'imposerez-vous des conclusions logiques comme des devoirs? Il en est bien d'autres que vous trouvez fort innocent de mépriser. Je n'insiste pas, pour ne pas abuser de la patience du lecteur; mais on sentira bien qu'il y a dans cet aperçu toute une mine d'arguments insolubles pour le Rationalisme.

De même encore j'ai supposé que l'on pourrait découvrir

l'existence de Dieu, et que l'on consentait à appuyer sur ce souverain Auteur des droits et des devoirs, l'obligation de la loi morale. Mais cette supposition, je pouvais ne pas la faire, car l'existence de Dieu, pour l'homme isolé, est un problème insoluble. Quel champ pour la discussion, si le temps nous en était donné !

J'arrive maintenant au partage nécessaire des vérités obligatoires et de celles qui ne le sont pas. Comment faire un pareil partage ? Si Dieu ne nous a rien enseigné, à quels titres reconnaîtrai-je les vérités *obligatoires* ? A la nécessité ? Mais toutes les vérités mathématiques sont nécessaires. Est-ce à dire que celui qui niera que le carré de l'hypothénuse est égal à la somme du carré des deux autres côtés, sera coupable ? A leur utilité ? Mais est-ce que l'utile et le bien se confondent ? Au consentement commun ? Est-ce que je suis obligé de m'incliner devant le nombre, et de recevoir la loi d'êtres qui ne sont pas plus que moi ? Est-ce que j'en serai réduit à courir par le monde pour recueillir, don Quichotte de la morale, les suffrages de mes semblables ? A l'instinct ? Me voilà au niveau de la brute. Au sentiment ? Je suis ballotté comme sur les vagues de la mer. A quoi donc me prendrai-je ? Sera-ce à la loi des hommes ? Mais la question est de savoir si jamais aucun aura l'idée d'une loi. Ainsi, toutes les vérités demeurent égales, et aucune d'elles n'aura de titre à mes préférences que mes goûts, mes caprices ou mes besoins. Je n'aurai pas même la pensée d'un autre partage, parce que je n'aurai pas même la pensée de l'obligation.

J'ai supposé dans cette démonstration que l'on pourrait découvrir les vérités morales, au moins comme des vérités abstraites, logiques ; je l'ai fait par générosité, et pour couper court à toute discussion sur ce point. Mais cette concession, je n'étais pas forcé de la faire : on sait qu'une école nombreuse prétend que, même comme vérités purement spéculatives, on ne pourrait pas, sans le secours d'une Révélation première, transmise par tradition jusqu'à nos jours, découvrir ces vérités ; et certes ses raisons ne manquent ni de portée, ni de logique, ni de profondeur. Toutefois, il m'a paru convenable, pour ne pas allonger la discussion, de ne point entrer dans ces débats, et je me suis contenté de prouver que l'idée d'*obligation* n'eût jamais été imaginée par l'homme sans le secours de la Révélation, ni érigée en puissance supérieure à sa volonté. Je pense l'avoir démontré.

J'ai ajouté, en troisième lieu, que prétendre dériver la con-

naissance de la loi de la Raison seule, est une absurdité. Et, en effet, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il n'y a aucune exagération à donner ce nom à une théorie qui prétend connaître, par la conscience humaine, les déterminations libres de la Divinité, ou qui a l'orgueil d'imposer comme des lois obligatoires le jugement de la Raison humaine, et de l'ériger ainsi en législateur de l'univers, c'est-à-dire de la placer au-dessus de Dieu lui-même, qui demeure étranger à l'univers qu'il a créé, et voit une autorité étrangère à la sienne dominer son œuvre.

4° Il ne suffit pas de connaître la loi; il faut encore reconnaître les actions bonnes et les actions mauvaises. Comment donc apprécions-nous nos actions selon Kant? Par la conformité à la loi, sans doute. Mais comment reconnaître cette conformité? C'est, dit-il, en examinant *si l'on peut vouloir ériger en loi universelle la légitimité de l'action?* Nous sommes, je pense, suffisamment édifiés sur cette universalité du devoir pour être dispensés d'y revenir, et de prouver que l'universalité n'est pas l'unique *forme*, la forme nécessaire du commandement et du précepte [1]. Du reste, nous avons suffisamment démontré que la *forme* de la loi n'est pas le principe de sa force obligatoire. On ne saurait donc prétendre ériger en principe que la règle d'appréciation de nos actions ne peut consister dans la possibilité d'ériger leur motif en règle universelle. Si le temps nous le permettait, nous n'aurions pas de peine à démontrer encore que cette règle est fautive, erronée, et propre seulement à égarer dans l'appréciation des actions morales. Pour qu'une règle soit vraie, il faut, en effet, que tout ce qui lui est conforme soit bon et moral, et tout ce qui lui est opposé immoral et mauvais.. En est-il ainsi de la règle kantienne? Non. Si effectivement il n'est aucune action mauvaise qu'on puisse raisonnablement vouloir ériger en règle universelle, il y a une infinité de choses bonnes et honnêtes qu'on ne saurait non plus imposer à tous. Il faudra donc les déclarer mauvaises, immorales. Que la règle de Kant soit juste lorsqu'on n'envisage que le mot, il n'y a rien là qui doive surprendre. Comment pourrait-on ériger en règle universelle ce qui ne peut pas même servir de règle particulière? Mais il faut que cette règle explique aussi le bien; elle ne le peut, elle est donc fausse.

Kant, dans un passage de son premier ouvrage, a laissé échapper quelques mots sur le sujet qui nous occupe, et qu'il con-

[1] Voyez ci-dessus, p. 316, le chap. XXVII.

vient de signaler ici : « Toute règle (*norma*), dit-il, se compose » de trois choses : 1° d'une *Forme* ; c'est l'Universalité, qui donne » pour formule de l'impératif moral : « *choisissez vos règles de con-* » *duite comme si elles devaient servir de lois universelles* ; » 2° d'une » Règle, qui est la *fin*, d'où se tire cette formule : « *Chaque action* » *raisonnable doit se prendre comme fin* PER SE, *et rapporter à cette* » *fin toutes les autres* ; » 3° de la déduction de toutes les fins parti- » culières, lesquelles doivent être classées selon l'ordre des di- » verses natures raisonnables érigées en fins absolues. »

On voit par là que Kant n'entend pas le mot Règle dans le sens que nous avons donné à ce mot dans l'Introduction qui précède ces Etudes, c'est-à-dire pour le principe d'appréciation, pour le criterium moral qui nous fait discerner dans la pratique le bien du mal. La Règle, selon Kant, est subordonnée à la Forme. La forme indique seulement le caractère général de la loi, sans déterminer, que par une formule vague, les objets sur lesquels doivent porter ses prescriptions. La Règle indique, pour chaque volonté, la direction générale de ses actions, le but où elles doivent tendre, la *fin* qu'elles doivent atteindre, et détermine plus spécialement, quoique d'une manière générale encore, les actions qui doivent être ou approuvées ou défendues : il ne s'agit plus que d'appliquer le principe ou la formule donnée par la Règle. La Règle, au sens de Kant, n'est donc qu'un principe secondaire et subordonné ; et la Règle première, c'est la forme, l'universalité, ou plutôt sa formule. Toutefois, puisque nous sommes sur ce chapitre, disons quelques mots sur cette Règle que Kant vient de *révéler* au monde ; nous serons par là dispensés d'y revenir, car cette Règle est si funeste et si absurde, que nous ne pouvons la laisser passer sans la signaler à l'indignation du lecteur.

Cette Règle, en effet, n'est autre chose que la Règle même du Panthéisme, s'il était jamais admis dans toutes ses conséquences. Voici cette Règle de Kant ; que chacun juge : *Sic age, ut* HUMANAM *naturam, cùm in te, tùm in quovis alio, semper simùl ut finem, nunquàm solùm ut merum adjumentum, usurpes* [2]. Or, je le demande, n'est-ce pas là le Panthéisme pur ? Car ce que Kant applique ici seulement à la nature humaine, s'applique de même en vertu de la *forme législatoire* à toute nature raisonnable. Il en fait lui-même l'application à quelques pages de là, puisqu'il

[1] *Métaph.*, p. 313.
[2] *Métaph.*, p. 305.

Digitized by Google

traduit ainsi cette formule : *Quæque (natura ratione prædita) se ipsa omnesque alias nunquàm solùm ut adjumentum*, SED SEMPER *simul ut* FINEM PER SE IPSUM *debeat tractare*[1]. N'a-t-il pas dit, d'ailleurs, que toute nature raisonnable est une fin absolue, *per se*[2]? Eh bien! n'est-ce pas là l'apothéose, la divinisation de la nature humaine et de toute nature raisonnable? N'est-ce pas là le Panthéisme spiritualiste? La fin de l'activité humaine, ce sera non plus seulement Dieu, mais l'homme, ses semblables et toute nature intelligente, quelle qu'elle soit, Dieu ou créature, ange ou démon, avec laquelle l'homme peut se trouver en rapport; et si Dieu est parfois la fin de *quelques* actions humaines, ce ne sera pas à un autre titre que toute autre intelligence quelconque. Il ne manque plus que de donner la Raison à tout ce qui est, de renouveler l'antique et absurde hypothèse de l'âme du monde ou de la métempsycose, et nous arriverons au Panthéisme absolu. Du reste, il y aurait peu de chemin à faire, puisque Kant range les êtres physiques et les intelligences distinctes du moi dans la même catégorie des apparences ou phénomènes.

Ainsi, Dieu n'est plus la fin dernière de l'homme; ou plutôt, comme dirait Pierre Leroux, ou tout autre panthéiste, Dieu est toujours la fin dernière de l'homme, et même son unique fin, car Dieu, c'est toute créature intelligente et raisonnable. Si Kant n'en veut pas venir à cette extrémité, il faut qu'il subisse cette conséquence nécessaire de sa doctrine, ou plutôt identique à ses principes, que Dieu n'est plus l'unique fin dernière de l'homme, mais que les créatures intelligentes le deviennent tour à tour et au même titre que lui, selon le caprice de l'homme et selon les actions auxquelles il se détermine.

Je sais bien que Kant ne s'arrête pas à la formule que nous discutons, qu'il cherche à la ramener à celle qui correspond à la *forme législatoire*, et qu'il donne la préférence à cette dernière; mais remarquons qu'il ne trouve celle-ci supérieure à l'autre qu'au point de vue de la méthode, et qu'il ne taxe pas d'erreur la première de ces formules, qu'il la donne, au contraire, comme l'expression exacte de la vérité[3]. Cela suffit pour motiver et justifier nos observations.

7° Nous avons vu que Kant n'avait pu expliquer le caractère

[1] *Métaph.*, p. 310. Voyez aussi p. 315.

[2] *Ibid.* p. 304 et 305.

[3] *Ibid.*, p. 314 et 315.

Digitized by Google

obligatoire du devoir. Il est revenu sur ce point dans une autre circonstance, et il n'a pas été plus heureux. C'est à propos de la question relative à l'*action* de la loi sur la volonté, qu'il s'est trouvé ramené sur ce terrain brûlant. On a vu assez clairement, dans l'analyse que nous avons donnée du chapitre relatif à cette matière, qu'il n'avait pas même attaqué la question de l'obligation morale. Il serait assez peu important de s'arrêter sur ce qu'il nous dit pour ériger la loi morale, en *mobile* de nos déterminations, dont l'*attrait* et l'influence exercent une action réelle sur la volonté, s'il ne s'y rencontrait une réfutation claire, nette et précise, d'un des principes fondamentaux de la philosophie critique.

Comment la loi morale peut-elle être un véritable mobile (*elater*)? Kant a la franchise d'avouer qu'il l'ignore. Prenons acte de cet aveu. Quelle action produit-elle sur l'âme? La réponse de Kant doit avoir un intérêt tout spécial; car il a répudié du domaine de la morale toute intervention empirique et sensible; il a dit en termes exprès qu'il fallait que « la loi morale déter» minât *prochainement* la volonté (*ut lex moralis* PROXIME *volun» tatem determinet*); que si la détermination de la volonté, tout » en se *conformant* à la loi morale, ne se produit que par l'in» tervention d'un *tact de quelque espèce qu'il soit*, lequel soit né» cessaire pour que la volonté se détermine, cette détermination » n'a dès lors pas lieu *propter legem*, et l'action par conséquent » pourra être *légale*, mais *morale* nullement (*quod si determi» natio voluntatis legi morali conveniente quidem fiat, sed solùm » interventu cujuspiam* TACTUS CUJUS ILLE CUMQUE GENERIS SIT, *quod » poni debet, ut illa ratio fiat idonea voluntatis determinandæ, » proindè non* propter legem; *actio legalitatem quidem, non verò » moralitatem continebit*[1]). » Eh bien! c'est précisément par un *tact*, par une *sensation* (le mot est de Kant)[2], que la loi morale agit sur la volonté! Admirez la logique allemande! Oui, c'est un *tact*, un *tact sensible* (*tactus*; *effectio pathologica*), une *sensation* et sensation véritable (*sensatio*) que la loi produit sur la volonté. Il est *négatif*, dit Kant, ce *tact*; il est *intellectuel*; il est produit par la loi morale; il est *produit pratiquement* (*practicè effecta*), et il faut le dire ainsi produit et non pas *sensiticement* (*non pathologicè, sed practicè*). Tout est bien expliqué dans Kant; mais enfin

[1] *Critiq.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 72.

Digitized by Google

il est sensible (*pathologica*), c'est une sensation (*sensatio*)[1]; et la contradiction est patente, elle saute aux yeux. Que cette sensation soit produite par la Raison ou par la Loi morale, elle n'en est pas moins une sensation, selon Kant; qu'elle soit produite négativement, elle est cependant encore une véritable sensation, et Kant l'assimile, à cause des effets qu'elle produit, à une sensation *positive*[2]. Tout ce que Kant nous apporte pour spécifier cette impression sensible, n'est donc qu'un ridicule et impuissant palliatif d'une contradiction d'autant plus énorme qu'on la trouve à quelques lignes de distance. Tous les efforts du monde ne la feront jamais disparaître. Ce qui serait le plus propre à la justifier, ce serait son caractère négatif, en tant qu'elle s'oppose aux sollicitations sensibles; mais, comme le fait remarquer notre philosophe, cette résistance opposée aux inclinations est bien quelque chose de positif, lequel produit encore un effet aussi positif, le déplaisir, la honte; et, d'ailleurs, une résistance ne peut guère s'expliquer sans supposer quelque chose de positif qui résiste, et pour résister, il faut un effort, et tout effort résistant produit sur l'objet auquel il résiste une sensation positive d'obstacle à vaincre, de douleur ou d'annihilation de mouvement.

Et cette contradiction est si réelle que Kant lui-même veut métamorphoser le mobile moral, en un mobile ordinaire, ayant pour caractère l'*attrait*, c'est-à-dire quelque chose d'*attrayant* qui *attire*, qui *invite*, qui sert d'*appât* pour porter à l'action, pour produire en nous une propension, une inclination, un penchant à agir, comme font les mobiles sensibles ordinaires. L'identité n'est-elle pas frappante, et la distinction de Kant, plus que subtile, mais futile, fausse et sans fondement[3].

Du reste, Kant, même avec cette contradiction, n'a pu réussir à changer la loi morale en vrai mobile, bien loin de l'avoir rendue *obligatoire*. Car tout mobile présente un certain *attrait* (*invitamentum*) qui nous invite à l'action; or, quand il veut prouver que la loi morale possède cet attrait, il n'a d'autre preuve que de le conclure de ce qu'elle est un *mobile*, et d'appuyer cette déduction sur ce qu'elle est un mobile, non pas or-

[1] On voit que je ne presse pas le mot *sensatio*, qui pourrait rendre un matérialisme grossier : j'ai cru qu'une traduction n'étant jamais parfaite, je devais m'en abstenir.

[2] *Critiq.*, p. 72, et aussi p. 75 et 76.

[3] *Ibid.*, p. 76.

Digitized by Google

dinaire, mais *représenté par la Raison*. Nous venons de voir que Kant n'a pu faire de la loi un simulacre de mobile qu'aux dépens d'une monstrueuse contradiction. Quant à *être représentée par la Raison uniquement*, je doute que ce soit là, aux yeux des philosophes un peu sérieux, un titre pour ranger la loi morale au nombre des vrais mobiles des déterminations humaines, à moins d'une bonne preuve et d'une démonstration rigoureuse qui ne se trouve pas dans les livres de Kant. Nous ne prétendons pas nier par là l'action immense de la loi sur la volonté de l'homme; à Dieu ne plaise! le motif moral est un de ces faits que l'on ne saurait nier, qu'après avoir volontairement fermé les yeux à la lumière. Mais nous prétendons que Kant, comme les harpies, corrompt tout ce qu'il touche, et détruit la vérité en voulant l'affirmer. Nous allons bientôt en avoir de nouvelles preuves.

8° La question du principe de distinction du Bien et du Mal est une question de la plus haute importance en morale. Si l'on se méprend, en effet, sur le caractère distinctif du Bien, on se trouve nécessairement avoir une notion peu exacte sur sa nature, et de là, à une erreur sur son appréciation, à la confusion du Bien et du Mal, non-seulement la distance est courte, mais elle est franchie nécessairement [1]. Comment Kant va-t-il résoudre cette question?

Il commence par définir le Bien. Et savez-vous ce qu'il en fait? *Une chose nécessairement sujette à la faculté du désir*. Et du Mal? *Une chose nécessairement sujette à l'aversion* [2], mais l'un et l'autre *d'après un principe de la Raison*. Laissons au philosophe la liberté de ses définitions; mais n'oublions pas la sage prescription de Pascal [3], de substituer partout la définition au mot défini; et alors nous verrons si Kant pourra par quelque voie logique parvenir au véritable Bien moral. Car le bien dont parle Kant n'est pas assurément le Bien moral ordinaire, attendu qu'il est bien des choses que l'on désire nécessairement, et qui, au lieu d'être déclarées bonnes, sont l'objet, au contraire, du blâme universel, comme il en est, par exemple, de la maladie, de la douleur, que l'on fuit et que l'on hait nécessairement, et même d'après un principe de la Raison, puisqu'elles peuvent être hostiles à la vie, lesquelles cependant ne sont pas le Mal moral, au témoi-

[1] Voyez l'Introduction à ces Études. *Université*, t. xv.
[2] *Critiq.*, p. 52.
[3] Art de persuader.

Digitized by Google

gage unanime des hommes et de Kant même, qui, forcé d'en venir à cette identité par son principe, va bientôt protester contre une pareille conclusion, quelque légitime qu'elle soit dans son système[1].

Passons cette inconséquence. Kant poursuit, et prétend que c'est une erreur, qui va à renverser la morale, que de prétendre que le *concept du Bien ne doit pas dériver d'une loi antérieure*[2]. Il a parfaitement raison, s'il parle du Bien moral; mais cela n'est vrai que de lui, et non point du Bien tel qu'il l'a défini, c'est-à-dire de *tout objet nécessaire du désir, selon les principes de la Raison*. Quoi! Je ne pourrais rien désirer *nécessairement* et *rationnellement* à la fois, si l'on ne conçoit une *loi pratique*, c'est-à-dire *morale* préexistante! Il faut donc alors que la nécessité soit cette loi pratique; autrement je ne vois point de loi morale; je ne vois qu'une loi physique présidant au développement de nos facultés. Il s'agit donc du Bien moral; mais en vertu de quel principe Kant a-t-il franchi la distance qui sépare ce Bien de sa définition? En vertu d'aucun, ou plutôt en vertu de leur *évidente identité*; car il n'a pas ajouté un mot entre ces deux phrases, et c'est le Bien moral que Kant a prétendu définir : *l'objet nécessaire du désir*.

Va-t-il, du moins, prouver cette vérité capitale, que le Bien est nécessairement subordonné à la loi? Il essaie, mais hélas! comme à l'ordinaire, il succombe à la tâche. « Si le Bien n'est » pas subordonné à la loi, il n'est plus que le concept d'une chose » dont on désire l'existence[3]. » Quoi? il n'est plus que cela? Et que doit-il être donc? Le Bien n'est-il pas *ce qui est un objet nécessaire du désir*? Mais peut-être a-t-il voulu dire qu'il n'est plus qu'un objet *fortuit* d'un désir contingent et rationel? Pourquoi ne pas le dire alors? C'est que ce n'eût pas été vrai, et que l'erreur eût été trop manifeste; car nous avons en nous plusieurs désirs nécessaires et assez rationnels, comme par exemple le désir du bonheur, que Kant reconnaît assez fondé en raison pour faire, de son objet, un des éléments du Bien absolu, du souverain Bien que l'on doit attendre dans la vie future, lesquels cependant ne se peuvent confondre avec le Bien moral.

Il compromet encore sa démonstration en omettant de prouver à tous les philosophes qui subordonnent la loi au Bien,

[1] *Critiq.*, p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 52.

Digitized by Google

qu'en effet, si le bien n'est pas subordonné à la loi, il ne peut être logiquement qu'un simple objet du désir, comme le bonheur, lequel n'est susceptible d'aucune moralité. Ils prétendent trouver un moyen terme au dilemme de Kant; et disent que le Bien demeure une *idée* de la raison, idée qui constitue un ordre de vérités à part, comme les idées d'*esprit* et de *matière*, idée qui s'impose non-seulement à la raison, mais aussi à notre volonté sous la forme de loi obligatoire. Kant n'a pas réfuté cette hypothèse. Il ne le pouvait, car c'est là sa théorie même, moins ses recherches idéales pour justifier de pareilles assertions, et organiser une morale, moins par conséquent ses contradictions, que ces philosophes se flattent d'éviter en posant comme axiome ce que Kant a cru devoir prouver. Il est cependant bien facile d'apercevoir qu'une *idée* ne peut être un concept vide, mais qu'elle doit exprimer quelque chose; que si l'idée du Bien n'exprime pas une *action conforme à la loi*, elle ne peut exprimer qu'une chose *utile* ou *agréable*, qu'une chose *désirée*, comme dit Kant. Le Vrai, le Beau, le Bon, l'Utile, l'Agréable, tous ces concepts, quelque simples qu'ils paraissent, expriment quelque chose, et le Bien serait une idée vide! Le Bien n'exprimerait rien! Car, s'il n'est pas l'expression de la loi, de quoi est-il l'expression? Ainsi le Bien devient une idée vaine, vide, un concept creux, une imagination philosophique, une *machine* de théâtre, un expédient, un *idolum specûs*, comme dit Bacon.

Kant ne pouvait faire ce reproche à ses adversaires, qui le lui eussent renvoyé, grossi de toutes les absurdités dont il a hérissé sa théorie. Ils lui eussent rappelé sa définition du Bien que son argumentation repousse de toutes parts; définition non pas arbitraire, mais obligée; car, forcé de prendre son point de départ dans l'homme, forcé par conséquent de changer la loi morale en *mobile* au moyen de la sensation qu'elle produit sur la partie sensible de l'âme, Kant ne pouvait se dispenser de définir le Bien, *l'objet nécessaire du désir*. La loi antérieure au Bien devait, par son *attrait* (*incitamentum*), inviter la volonté à le produire, le lui faire *désirer*, et cela *nécessairement*, puisqu'elle est nécessaire. Et c'est sans doute toutes ces nécessités de sa théorie, qui ont amené Kant à confondre si souvent la volonté avec la faculté du désir (*facultas appetendi*), et même à la définir par cette même faculté, tant il est vrai que l'erreur a sa logique.

9° Du Bien moral, un des éléments du Bien absolu, passons à un autre de ses éléments, le Bonheur. La question du Bonheur

Digitized by Google

et du Souverain Bien, joue un rôle important, non-seulement dans l'histoire de la morale, mais dans la morale elle-même. L'homme est fait pour le bonheur, et il le désire nécessairement. Si vous condamnez ce désir, vous mutilez l'homme, et lui imposez un fardeau qui n'est pas en rapport avec sa nature; vous avez une morale sublime, mais prétentieuse, pleine de vanité et d'orgueil, et, en résumé, toujours vaincue par la nature qu'elle prétendait dompter. Ainsi ont fait les stoïciens; ainsi a fait Kant après eux. Ils ont voulu éviter l'épicuréisme; ils ont compris que la fin dernière de l'homme ne peut être la satisfaction de ses tendances, puisqu'il leur est nécessairement supérieur; mais ils ont méconnu la différence qui sépare les jouissances désordonnées, de celles qui peuvent se légitimer; ils ont proscrit le bonheur comme mobile moral, ils l'ont rejeté au nombre des mobiles sensibles, dont la présence souille toujours et nécessairement la moralité, dès qu'elle entre dans l'intention de l'agent. Pour qu'elle puisse se concilier avec le motif moral, il faut qu'elle soit fortuite; est-elle envoyée par l'agent, se la propose-t-il? elle est dès lors une souillure qui gâte et vicie l'action[1].

Kant nous donne de cela deux raisons : l'une, que le bonheur est un concept empirique, et par conséquent fortuit et non nécessaire[2]; l'autre, que tous les plaisirs sont de même espèce, appartiennent tous à la sensibilité, et qu'on ne peut les confondre avec le motif moral, sans détruire la distinction même du vice et de la vertu[3]. Mais l'un et l'autre s'appuient sur une équivoque tout à fait indigne d'un philosophe, et, au lieu de prouver la thèse de Kant, elle sert à en démontrer la fausseté par le vice des moyens auxquels il est obligé de recourir.

Que le bonheur soit un concept empirique, est-ce un principe aussi évident, aussi général que Kant le suppose? Je pourrais à ce sujet lui opposer Bossuet[4], et une infinité de partisans de l'innéité des idées, qui prétendent que l'homme doit apporter en naissant l'idée vague, générale, indéterminée de son bonheur. Il ne saurait pas sans doute par quels moyens se le procurer; mais cette ignorance ne porte pas sur le bonheur lui-même, mais sur les moyens de se rendre heureux. Il est vrai que

[1] *Critiq.*, p. 77 à 87, 90, 91, 120, 121, 159, 160, 161.
[2] *Ibid.*, p. 8, 9, 12 et 18.
[3] *Ibid.*, p. 8 à 15, et *Métaph.*, pag. 220, 221.
[4] *Élévations sur les mystères*, deuxième semaine, neuvième élévation.

Kant donne en preuve de son principe l'ignorance même de ces moyens ; c'est à chacun de juger si cette preuve est le moins du monde concluante. Mais laissons là cette question des *idées innées* que je regarde comme une des grandes misères de la philosophie : j'ai voulu, en l'opposant à Kant qui l'adopte sous un autre nom et sous une autre forme, lui montrer qu'il a eu tort de ne pas s'arrêter à démontrer son principe.

J'ai ajouté qu'il pouvait être trop général. Que le concept du Bonheur *soit* empirique dans l'homme, je l'accorde bien volontiers[1]. Mais l'est-il pour toute intelligence ? Il faut pourtant qu'il le soit pour pouvoir ériger la morale universelle de toutes les intelligences. Quoi ? Il le serait, même en Dieu ! Non, si Dieu est ; peut-être, si Dieu n'est, comme le veut Kant, qu'un postulat de la Raison pratique. En voilà assez pour prouver que le principe de Kant est trop général.

Soyons généreux : accordons le principe tout entier. Qu'en conclure ? Que le Bonheur ne peut être le principe de la moralité des actions humaines ? Il n'y a pas ici d'enchaînement logique ; car Dieu, la loi, sont pour l'homme des principes aussi empiriques que le Bonheur, puisqu'il les acquiert, et ne les apporte pas en naissant. En second lieu, le principe sur lequel repose cette argumentation est faux ; nous avons vu, en effet, que le devoir n'implique pas l'universalité et la nécessité que lui suppose Kant. Quoi donc ? faut-il placer dans le Bonheur le principe de la moralité ? Non certes ; quoique ce point si clair ne soit pas même prouvé par la philosophie critique. Mais nous prétendons, du moins, que l'on peut associer avec le motif moral, le motif qui repose sur le Bonheur futur, ou la sanction morale ; nous prétendons que même, en certains cas, on peut concilier avec le devoir, un certain plaisir, même recherché, pourvu qu'il soit honnête ; nous prétendons enfin que Kant n'a pas l'ombre d'une preuve pour appuyer sa prétention contraire.

Ceci nous ramène à la discussion de sa seconde preuve. Elle s'appuie sur ce principe, qui fait le second théorème de la *Critique de la Raison pratique*[2] ; que tous les plaisirs, quels qu'ils soient, qu'ils proviennent des sens, de l'imagination, ou de l'entendement, sont tous du même ordre et de même espèce : principe faux, absurde, et qui n'a pas l'ombre du sens commun.

[1] Le concept du vrai bonheur ne peut venir que de l'éducation sociale, et surtout, pour ne pas dire uniquement, religieuse.

[2] P. 8 et [illegible]



Sans doute les plaisirs intellectuels sont toujours *des plaisirs*, et, comme tels, viennent se classer sous la dénomination générale de *plaisirs*. Mais est-ce à dire pour cela qu'on ne puisse pas les distinguer en plusieurs catégories? Est-ce à dire pour cela qu'on doive les déclarer toujours et nécessairement de même genre et de même espèce? Il vaudrait autant dire, sous prétexte que Dieu et l'homme sont tous les deux des intelligences, que toutes les intelligences, que Dieu et l'homme sont de même espèce et de même genre. Kant prétend établir cette identité en prouvant que tout plaisir, quel qu'il soit, se rapporte à notre bonheur et par là à *l'amour de soi*. Mais Kant prétend-il qu'il ne soit pas permis de s'aimer soi-même, ou du moins que cet amour de soi n'est et ne peut être ni moral, ni méritoire? Alors nous lui ferons une seule question; nous lui demanderons: « L'amour » de ses semblables est-il méritoire et moral, ou non? » Si oui, pourquoi serais-je de pire condition que mon voisin? Ne suis-je pas, comme lui, une fin absolue (*per se*)? Si non; alors j'avoue que je ne comprends plus la morale de Kant, et je le laisse vider le différend avec le sens commun offensé.

On peut, en effet, distinguer relativement à la morale, trois ordres de *plaisirs*, dans la jouissance desquels on peut se reposer. Il y a des plaisirs *défendus*, ce sont ceux qui peuvent nous détourner de nos devoirs ou de notre fin. Il y en a d'*innocents*; ce sont ceux qui, sans nous détourner de notre fin, ne nous y conduisent point par eux-mêmes. Il y en a enfin qu'on pourrait appeler *bons* et *moraux*; ce sont ceux qui concourent et nous aident à nous faire atteindre notre fin, en nous portant à l'accomplissement de nos devoirs. Les premiers non-seulement souillent toute action, même bonne, faite en vue de l'émotion sensible qu'ils procurent, mais sont eux-mêmes une faute, ou un crime, selon leur gravité ou leur opposition à la loi. Il ne s'agit plus que d'apprécier la valeur morale des plaisirs des deux dernières classes.

Nous convenons d'abord, et telle a toujours été l'opinion des philosophes catholiques, que les plaisirs, même innocents, même bons, s'ils sont la dernière fin que l'on se propose dans l'action, l'unique motif qui nous la fait entreprendre, ne peuvent conférer aucune moralité, aucun mérite à une action qui ne se distingue en rien de toute autre action indifférente en soi, par laquelle l'agent poursuit ici-bas son bien-être. La conformité à la loi est alors, pour parler le langage de Kant, une pure *léga-*

Digitized by Google

lité, parce qu'elle est l'effet du hasard ; elle se borne donc à empêcher que l'action ne soit en soi immorale et mauvaise, pourvu que les circonstances accidentelles à cette action excusent le défaut de l'intention, laquelle doit toujours tendre à sa fin dernière, qui est Dieu et sa loi.

Nous avouerons encore qu'une action faite en vue de la loi, mais surtout parce que le motif intéressé a fortement contribué à déterminer la volonté, sera moins parfaite, moins méritoire, moins morale, si l'on veut, que si elle était faite uniquement en vue du devoir et de la loi. C'est encore un point incontestable et incontesté de tous les catholiques. Mais il ne suit pas delà, il ne suit d'aucun principe de la Raison, que cette action perde toute sa moralité, tout son mérite, pour devenir tout au plus excusable et innocente. Kant ne l'a pas prouvé, on vient de le voir; et tous ceux qui ont soutenu la même thèse après lui en ont été réduits à retourner les mêmes arguments sans pouvoir en faire une véritable démonstration [1].

Maintenant si nous précisons davantage la discussion en la portant sur son véritable terrain, nous verrons encore plus clairement, s'il est possible, l'absurdité des prétentions de Kant. Il s'agit du *bonheur*, non pas sans doute du bonheur, comme résultat ou ensemble des plaisirs organiques et sensibles, mais du bonheur envisagé comme une face de la sanction morale, comme récompense de la vertu dans la vie à venir. C'est là, si l'on veut, le suprême degré de *l'intérêt bien entendu* ; mais ce suprême degré est d'une espèce bien supérieure à cet autre *intérêt bien entendu*, pur calcul de la sensation, ou du bien-être présent, soit organique, soit intellectuel. Or, envisagé à ce point de vue, le bonheur, loin d'être un obstacle à la moralité, est, au contraire, un élément nécessaire de la morale. C'est là la véritable sanction morale ; il n'y en a point d'autre. Que deviendrait en effet la loi, sans la crainte des châtiments futurs, et l'espoir des récompenses de l'autre vie? *Quis enim virtutem amplectitur ipsam, præmia si tollas* [2] ? Un vain jouet de toutes les passions humaines. Voyez ce qu'est le monde, malgré sa croyance à cette terrible

[1] Voyez l'ouvrage intitulé : *Essai sur les bases et les développements de la Moralité*, de Mr Charma, et le *Droit naturel* de M. Jouffroy ; ces auteurs y font de vains efforts pour soutenir une thèse semblable à celle de Kant.

[2] Juvénal, *Sat.* x, 141.

alternative des peines et des récompenses futures. Que serait-il, grand Dieu ! sans cette foi ? Il faut donc une sanction à la morale. Kant la détruit par le principe que nous combattons, ou, ce qui est la même chose, il la réduit à n'être que la privation de la réalisation du *souverain Bien*, laquelle n'est guère de nature à effrayer les méchants et les cœurs corrompus ; car il a oublié de dire si cette privation devait un jour être *douloureuse*, ou non. Sa sanction n'est donc qu'idéale, comme celle de Spinosa [1].

Le bonheur futur, d'ailleurs, ne peut en rien porter atteinte à la moralité. Il en est, au contraire, l'auxiliaire le plus puissant. Il n'y porterait atteinte qu'au cas où l'agent, qui se propose cette félicité, demeurerait intérieurement attaché au vice, repousserait par un dessein positif et prémédité, l'intention d'accomplir son devoir et d'exécuter la loi, et ne se déciderait à produire l'action commandée ou à éviter l'action défendue, que par la crainte du châtiment, ou l'espoir de la récompense, bien résolu, si l'un et l'autre n'existaient, de suivre ses penchants et de mépriser la loi. Mais hors ce cas, l'agent fera toujours une action morale et méritoire, pourvu qu'il ait, au moins, l'intention implicite et virtuelle d'accomplir un devoir. La conscience humaine proteste contre toute hypothèse contraire. Que signifierait donc la notion du mérite, si intimement liée avec la notion du Devoir ? Toutes les législations, toutes les religions, toutes les philosophies qui ont paru au monde, tous les peuples, l'humanité tout entière, si l'on en excepte quelques exaltés métaphysiciens, auront donc été dans l'erreur ; et quelques penseurs auraient raison contre tous ? L'humanité aurait été la proie d'une erreur si funeste, et il aura fallu qu'un philosophe vînt lui révéler la vérité, qu'il venait de *découvrir*, sinon *d'inventer ?* Ce rêve pourra sourire beaucoup aux utopistes, partisans de la perfectibilité indéfinie et du progrès continu ; mais fera sourire de pitié quiconque aura conservé l'ombre de sens et de raison. A qui, en effet, fera-t-on croire que le soldat qui prodigue sa vie par amour de la gloire, ou l'espoir d'une récompense civique, aura perdu tout le mérite de son action, et fait tout au plus une action innocente, sinon coupable ?

Et d'ailleurs, la félicité future n'est-elle pas une partie de la foi de l'homme ? L'homme a été fait pour être heureux, et il le sera, s'il suit la voie de la vertu. Un sentiment invincible, pour ne pas dire une évidence lumineuse et infaillible, lui dit qu'il

[1] Voyez ci-dessus, chap. XI, XII, XIII.

Digitized by Google

est fait pour le bonheur, qu'un être infiniment bon ne peut l'avoir placé sur la terre pour y être malheureux. Un désir immense d'être heureux l'assiége et le tourmente; une soif insatiable de bonheur le dévore : tout le pousse vers le bonheur, l'instinct, le sentiment, la raison, sa volonté même, et il ne peut ne pas voir en cela l'exécution d'une loi inflexible de sa nature. Le suicide lui-même, en portant sur sa vie une main sacrilége, proteste encore en mourant en faveur de cette souveraine loi. Et l'homme faillirait, s'avilirait, ou resterait dans l'abjection de l'égoïsme, en tendant vers ce but de tous ces désirs, vers cette fin que la loi de sa nature lui impose! Alors il faudrait dire, non plus que l'auteur de la nature est bon et sage, mais qu'il est mauvais, pervers, insensé; qu'il cherche à se jouer de sa créature; qu'il est absurde puisqu'il a mis dans l'homme une loi contraire à cette autre loi de la moralité.

C'est donc une absurdité que cette sublimité imaginaire, cette perfection idéale de la morale, que Kant, après les stoïciens, a rêvée. Voilà où conduit l'abandon de la lumière divine de la Révélation! Voilà où aboutit quiconque veut se faire plus sage que Dieu! Au lieu de la raison et de la vérité, on n'a que le mensonge et la folie. Oui, c'est un mensonge et une folie que cette prétention des philosophes à gouverner les hommes autrement que le Catholicisme. Ils ne connaissent ni Dieu, ni l'homme, ni eux-mêmes; tantôt ils ne voient que la faiblesse et les misères de l'humanité; tantôt ils ne voient que ses gloires et ses grandeurs, et dans un cas comme dans l'autre, ils le poussent à l'abîme, comme un aveugle un autre aveugle. Que l'Evangile est bien plus sage! Il sait que l'homme a été fait primitivement pour n'être conduit que par la raison, et qu'il reste encore quelques débris de cette institution primordiale; il satisfait sa raison en lui donnant le plus haut motif d'obéissance : *Rationabile obsequium nostrum*. Il sait aussi que l'ordre des premiers temps a été déplorablement bouleversé, et que l'homme a besoin d'être conduit par la partie sensible de son être, pour lui faire pratiquer la vertu et le soustraire à *la loi des membres;* et il fait briller à ses yeux tour à tour les splendeurs de l'éternité et le bûcher de l'autre vie. Il fait même une loi, et une loi rigoureuse, de l'espérance des biens futurs, et il ordonne que l'on en fasse des actes fréquents, tout en invitant les fidèles à agir par des motifs plus purs qu'une crainte mercenaire, ou un espoir intéressé [1].

[1] Voir les articles d'Issy, la condamnation de Molinos, de Mme Guyon, et de l'*Explication des Maximes des saints*, et toute l'affaire du quiétisme. (*Œuvres de* Bossuet, de Fénelon, *Histoire littéraire* des écrits de Fénelon.)



C'est donc une obligation rigoureuse de rechercher la félicité éternelle, et d'éviter, par la pratique de la vertu, les peines de la vie future. Et il est étonnant qu'il faille prouver cela à des philosophes ! Oui, et c'est par là que nous terminons cette longue discussion, oui, c'est une loi de s'arracher aux peines, et de rechercher la récompense de la vie future. La raison seule aurait dû l'apprendre à nos philosophes, à défaut de la Révélation. Quoi ! est-il possible que des hommes se croient libres de se rendre à jamais malheureux ! que Dieu, qui n'a pas laissé à l'homme la libre disposition de sa vie, l'aurait laissé le libre arbitre de son âme ! que Dieu qui lui a fait une loi de respecter ses jours, ne lui aurait pas fait une loi de respecter ce qu'il a de plus précieux, son intelligence, la source de son domaine sur les autres créatures, le plus beau titre de son excellence et de sa dignité ! En vérité, on n'en croit pas ses yeux en lisant de pareilles inepties. Quoi ! on flétrira le suicide du corps, de la machine, de la brute ; et le suicide de l'âme, de l'ange, comme dit Pascal, on ne le flétrirait pas ! C'est donc une obligation rigoureuse de fuir les châtiments de la vie future, et de s'efforcer d'en conquérir les récompenses. Et si c'est une loi, donc celui qui l'accomplit, non-seulement ne se rend pas coupable, mais fait, au contraire, une action morale, méritoire. Posez le contraire, et vous arriverez à l'antinomie signalée par Kant, et qu'il n'a jamais pu, malgré tous ses efforts, parvenir à dénouer. Vous avez une loi obligatoire, loi morale par conséquent, prescrivant la recherche des récompenses et la fuite des peines, mais qui sera en même temps en contradiction avec le système entier des lois morales. Et l'on croit que le souverain législateur, moins logique que les législateurs humains, ne se sera pas mis en peine d'éviter dans sa législation une contradiction aussi choquante ! Car, qu'on le remarque bien, ce n'est point là une simple antinomie, c'est une véritable et réelle et monstrueuse contradiction, c'est une absurdité ! Cette opposition entre les lois que nous signalons ne tient point à notre manière d'envisager les choses, elle n'est pas le fruit de nos spéculations; elle est au fond de la législation elle-même. Il faudrait, pour ne pas le voir, avoir repoussé de son esprit toutes les idées chrétiennes, et abjuré l'Evangile qui fait au chrétien une loi absolue, immuable, souveraine, du *salut de son âme*, quoique cependant le véritable motif de cette loi ne soit pas l'*intérêt* de l'homme, mais la *Volonté de l'Etre souverain*, qui le commande et l'exige, mais l'obéissance, à cette Volonté suprême, et par conséquent l'a-

Digitized by Google

mour de ce divin Auteur de tout être et de tout bien. Hélas! c'est malheureusement ce que nous voyons dans la plupart de ces philosophes modernes; ils ont voulu secouer le joug de la parole de Dieu, et ils ont secoué en même temps le joug de toute raison [1]. Que ce soit là toute leur punition, et qu'ils ouvrent enfin les yeux à la lumière, au spectacle de l'abîme où ils sont descendus !

Revenons à Kant. Après avoir prétendu que l'agent moral ne peut se proposer aucun motif *intéressé*, pas même les récompenses de la vie future, à moins qu'on n'envisage ces récompenses comme *renfermant la loi dans leur concept*, il prétend que l'on peut arriver à cette union de la *loi* et de la *félicité*, de la loi comme cause, et de la félicité comme effet, c'est-à-dire à l'union du nécessaire et du contingent, ou mieux du fortuit; à l'union d'un concept *à priori*, et d'un concept empirique. Kant voit bien l'impossibilité de cette union; et cependant il l'opère *d'un plein saut*, si je puis ainsi parler, en transformant la loi en *cause* et la félicité en *effet*. Quel est le trait de liaison entre ces deux abîmes? Il ne peut pas y en avoir; Kant se plaît à le dire et à le répéter. Et cependant il en découvre un. Voyez la *merveilleuse puissance, la puissance de l'orviétan!* L'orviétan est ici la conception *ex anticipatione* et la *synthèse*, mots puissants, mots magiques, qui ont la propriété d'unir les contraires, et de réconcilier le *oui* et le *non*.

Voici cependant les raisons de Kant : « Il faut que la vertu et le bonheur soient unis, car la vertu n'est pas tout le bien; *le bonheur est aussi considéré par la raison désintéressée comme une fin absolue* [2]; et avoir besoin du bonheur et en être digne ne peut s'accorder avec la volition parfaite d'une nature raisonnable et en même temps toute-puissante. Or, cette union ne peut se faire que par *identité*, ou *causalité*, et de ces deux modes, le dernier seul est admissible. Quelle en est la preuve? C'est que le

[1] Du reste, ils ne se sont pas contentés de secouer le joug du Christianisme; pour excuser leur abjuration sacrilége, ils l'ont calomnié, ils l'ont défiguré, déguisé, lui ont fait dire ce qu'il ne dit pas, et l'ont ainsi présenté au monde, comme son divin auteur, en disant : *Ecce homo*; provoquant ainsi la populace à répondre : *Tolle, Tolle, crucifige eum.* Voyez sur ce point, Jouffroy, Charma, Quinet, Fichte, Hegel, etc., etc.

[2] Nondum ea (virtus) bonum totum est absolutumque;.... namque, ut illud sit, etiam *felicitate* opus est, et quidem *non solum ex sententiâ personæ studio judicantis*, quæ se ipsam metam constituit, sed *in ipso judicio rationis ad neutram partem propensæ*, quæ illam universi in mundo ut FINEM SCOPUMQUE PER SE considerat. *Critiq.*, p. 111 à 115.

premier moyen est absurde; donc le second doit être raisonnable, puisque l'union de ces deux termes, la vertu et la félicité, est donnée par *l'anticipation* et la synthèse [1]!

Kant ici s'arroge les arguments des philosophes orthodoxes pour prouver que la vertu conduit à la félicité, et encore les affaiblit-il, puisqu'il ne prouve pas que l'une est la cause de l'autre. C'est que cette preuve ne peut se faire, rigoureuse, péremptoire, qu'en faisant intervenir la *promesse* du législateur, pressentie par la conscience éclairée par la société, mais seulement *connue* par la Révélation. Quoi qu'il en soit, ces arguments des philosophes catholiques prouvent-ils quelque chose chez Kant? Non; car il les a rendus impossibles, absurdes, puisqu'ils iraient à conclure l'union déclarée impossible de la vertu et du bonheur. Kant devait prouver que sa théorie ne répugnait pas à ces arguments. Il ne l'a pas fait, il ne le pouvait faire; car ces arguments sont la contradiction radicale, le démenti le plus formel, de tout ce qu'il a écrit sur la morale. Nous allons le voir.

Kant a reconnu que cette union du bien moral et du bonheur créait une antinomie sérieuse dans sa théorie morale. Il s'est donc attaché à la résoudre. Or, voici la solution qu'il a trouvée. « Cet énoncé, dit-il (*la vertu produit le bonheur*), n'est faux qu'*hypothétiquement*, et en tant qu'il est *considéré comme la forme de la causalité dans le monde sensible* (c'est-à-dire sans doute en tant qu'il représenterait une causation aveugle et nécessaire), *et par conséquent si je prends en lui l'existence pour l'unique raison de l'existence de la nature raisonnable*. (Comprenez si vous pouvez). Or, je ne suis point forcé de recourir à cette hypothèse, et je puis « me concevoir, et concevoir mon existence comme *noumène*, et » de plus, je trouve dans la loi morale une raison intellec- » tuelle pure de déterminer ma causalité dans le monde sensi- » ble [2]. » Telle est l'explication de Kant. Explique-t-elle quelque chose? N'est-ce pas là le plus fameux galimatias du monde? Qui donc a jamais prétendu que la vertu produisait le bonheur par une causation aveugle, comme le choc produit le mouvement, par exemple? Jamais il ne s'est agi d'une production physique entre la vertu et le bonheur, et Kant, qui veut le faire croire, se rend coupable ici d'un tour de passe-passe gauche et souverainement maladroit. Mais Kant est d'autant plus coupable

[1] *Critiq.*, p. 113 et 114.
[2] *Ibid.*, p. 115 et 116.

Digitized by Google

qu'il a parfaitement vu la solution de continuité qui brisait ses arguments. Il conclut ainsi en effet : « Il est donc possible que » la moralité, sinon prochainement, *du moins par l'intervention de l'auteur de la nature intelligible,* soit unie comme cause » à la félicité comme effet dans le monde sensible [1]. » Sentant le fil de son argumentation se rompre entre ses mains, il se jette entre les mains de l'auteur de la nature. A la bonne heure; mais pourquoi ne l'avoir pas fait plus tôt? pourquoi avoir attaqué cent fois les théories qui rattachent à ce dernier anneau de toutes choses, la morale et le devoir? pourquoi avoir déclaré ce système illogique, absurde, destructeur de la loi morale, pour venir ensuite y donner la main? Ne voudrait-on point encore nous donner là une nouvelle leçon de scepticisme? Nous sommes, du moins, en pleine école de contradictions.

10° Nous aurions encore bien des réflexions à faire sur l'explication que Kant nous a donnée de la possibilité de l'impératif catégorique [2]. Nous nous contenterons de dire que son explication laisse la question intacte. Il nous montre bien que l'impératif, que le pouvoir législatif ne peut venir que du monde intelligible; mais il n'a pas prouvé comment l'ordre émané de ce monde supérieur pouvait agir dans le monde sensible, ni même comment on pouvait concevoir cette possibilité. C'est qu'il a fait abstraction de Dieu; il a voulu faire une morale sans un suprême législateur, qui seul peut expliquer et cette loi, et l'obligation qu'elle enfante, et les conséquences qui en sont la suite. Cette séparation violente rend toute explication radicalement impossible, et Kant ne semble pas s'en être aperçu, ou du moins a voulu déguiser ce vice capital de sa théorie, en ayant recours aux preuves reçues avant lui. Mais ses disciples ont bien su lui dire qu'il s'en était interdit le droit. Et, en effet, toute sa théorie est une protestation continuelle contre ce mode d'argumentation dont il veut se donner les avantages, après en avoir ruiné les fondements. L'impératif appartient au monde intelligible. Sans doute; mais pourquoi? Parce que Dieu, suprême intelligence, éternelle Raison, est la source de toute loi, de toute obligation, et par conséquent de tout impératif catégorique. Il est le sommet de l'échelle des esprits, en même

[1] *Critiq.*, p. 115 et 116.
[2] *Métaph.*, p. 321 et 322 ; *Critiq.*, p. 58 à 66, et p. 147.
[3] *Métaph.*, p. 333 à 335.

Digitized by Google

temps qu'il en est le créateur; et ce n'est que parce qu'il appartient au monde intelligible, que l'on peut dire que l'impératif a sa racine dans ce monde supérieur. Mais ôtez Dieu, ou isolez-le de la morale, et vous ne prouverez jamais que l'intelligence a le droit de dominer l'appétit, qu'elle a le pouvoir d'astreindre la sensibilité à ses prescriptions. Le prétendre, c'est se rendre coupable d'une monstrueuse absurdité, d'une absurdité pareille à un effet sans cause, à un monde sans créateur.

Du reste, cette absurdité n'est pas déplacée dans un système qui pose une morale, sans sanction, qui fait de Dieu et de la vie future un simple postulat suggéré par des concepts plus ou moins authentiques, plus ou moins légitimes, de la liberté un simple affranchissement des obstacles sensibles, de la loi morale une simple règle logique, etc. Nous n'en finirions pas si nous voulions relever toutes les absurdités qui composent la morale kantienne : c'est le renversement de toutes les idées reçues et de la raison. A peine est-il un principe sain que vous n'en trouviez la contradiction formelle, expresse, dans l'un des ouvrages de Kant. Il n'a voulu voir et contempler que les concepts purs, mais, le pauvre homme ! il n'avait pas le regard de l'aigle, il n'a pu soutenir l'éclat du soleil ; il été ébloui; sa tête s'est troublée, au point qu'en croyant philosopher, il n'a fait que déraisonner. Veut-on, en un mot, la définition adéquate de la *Philosophie critique?* Malgré la hauteur où elle prétend[1] s'élever, en ne marchant que sur le sommet des plus hautes abstractions, elle n'est autre chose que la *Raison renversée* : pure fantasmagorie où le philosophe métamorphose sans ordre et sans raison tous les concepts, où les tableaux sont tous renversés, défigurés, et semblent faits pour servir de contre-pied à tout ce qui est Vrai, Grand, Beau, Bien, Mal, Innocent ou Obligatoire.

L'abbé Bidard,

Vicaire, à Epinay-le-Comte (Orne).

[1] Ce qu'on pourrait dire pour justifier Kant, c'est ce qu'on a dit de Spinosa, savoir qu'il fait un cercle perpétuel, qu'il ne fait que coordonner, organiser son système. Mais cela même est une amère critique. Et nous avons montré qu'en systématisant sa théorie, Kant n'a pas épargné les contradictions et les inepties.

Digitized by Google

Orthodoxie catholique.

LES PRINCES SÉCULIERS
Ont-ils le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage.

EXPOSITION ET EXAMEN DE L'OPINION DE M. L'ABBÉ CARRIÈRE SUR CETTE QUESTION.

Deuxième article [1].

EXAMEN DE LA QUESTION AU POINT DE VUE DES DOCUMENTS PROPRES A FAIRE CONNAITRE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE.

Ces documents sont : 1° l'opinion de saint Thomas d'Aquin ; 2° le concile de Trente ; 3° les actes du clergé de France ; 4° le sentiment des théologiens ; 5° les actes émanés du pouvoir séculier et les opinions des jurisconsultes ; 6° la pratique des communions séparées de l'Eglise romaine ; 7° les rescrits des souverains Pontifes.

Je vais exposer et discuter successivement ces documents.

ARTICLE I.

SAINT THOMAS.

L'autorité de ce grand docteur est invoquée par les partisans de chaque opinion. On allègue surtout deux passages tirés de son *Commentaire sur le 4e livre* des sentences et transcrits dans le *Supplément de la Somme théologique*.

Les théologiens qui nient le pouvoir des princes, citent ce passage dans lequel saint Thomas, parlant de la parenté civile, dit ; « Il faut tenir que la prohibition de la loi humaine ne sufi- » rait pas pour empêcher le mariage si l'autorité de l'Eglise n'in- » tervenait et ne confirmait cet empêchement : *Dicendum est quod prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiæ auctoritas quæ idem etiam interdicit.*

Ces paroles sont trop claires pour qu'elles aient besoin de commentaire.

Leurs adversaires répondent que ce passage peut être entendu, eu égard à l'état de choses alors existant, c'est-à-dire à la coutume qui régnait au temps de saint Thomas et par suite de laquelle toute la législation sur le mariage avait été abandonnée à l'Eglise.

[1] Voir le 1er article au numéro précédent, ci-dessus, p. 362.

Digitized by Google

Ils opposent à ce passage un autre texte ainsi conçu : « En » tant que fonction de la nature, le mariage est régi par la loi » naturelle ; en tant que sacrement, il est régi par le droit divin ; » en tant que contrat civil, il est régi par la loi civile : c'est pour- » quoi chacune de ces lois peut rendre quelque personne inha- » bile à contracter légitimement mariage : *Matrimonium, in quantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ ; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino ; in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili ; et ideo ex quâlibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima* [1].

Saint Thomas s'exprime de la même manière sur l'incapacité résultant de la loi civile que sur celle résultant de la loi naturelle et de la loi divine.

Les partisans de la première opinion font deux réponses :

1° Ce passage peut et doit être entendu des effets civils ;

2° Le sens des paroles de saint Thomas n'est pas que toute personne peut être rendue inhabile au mariage par chacune des lois indiquées, c'est-à-dire par la loi naturelle, par la loi civile et par la loi ecclésiastique comprise sous l'expression de loi divine, puisqu'il est certain que les infidèles ne sont pas soumis à la juridiction de l'Eglise. Le sens du passage est donc que par chacune de ces lois quelque personne peut être rendue inhabile à contracter mariage, c'est-à-dire que le mariage est régi par la loi naturelle à l'égard de tous les hommes, même à l'égard de ceux qui ne sont soumis ni à l'autorité de l'Eglise ni à l'autorité des princes. Il est régi par la loi civile à l'égard de ceux qui sont soumis à l'autorité des princes sans l'être à celle de l'Eglise, tels que les Gentils ; enfin il est régi par la loi ecclésiastique à l'égard de ceux pour qui il est un sacrement. Ainsi, chacune des lois peut rendre incapable quelque personne : la loi naturelle, toutes ; la loi civile, les Gentils ; la loi ecclésiastique, les chrétiens.

Cette réponse est plus ingénieuse que la première.

ARTICLE II.

LE CONCILE DE TRENTE.

Les auteurs qui refusent aux princes le pouvoir législatif et judiciaire sur le mariage, argumentent de deux canons de ce concile :

[1] Quæst. L, art. 1, ad quartum.

Digitized by Google

1°. Le canon 12 de la 24e session porte que les causes matrimoniales appartiennent aux juges ecclésiastiques : *Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit.*

Ces expressions doivent être entendues de toutes les causes qui concernent le mariage des chrétiens, puisqu'elles sont générales et que, d'ailleurs, la même raison milite à l'égard de toutes, et le sens naturel du décret est que toutes les causes matrimoniales sont de la compétence exclusive des juges ecclésiastiques. C'est ainsi qu'elles ont été entendues par Pallavicini.

Dès que la dignité de sacrement s'adjoint au mariage, il s'en suit que c'est à l'Eglise qu'appartient le droit de juger de son efficacité et, par suite, de statuer sur ce qui est nécessaire pour juger de son efficacité, ainsi que cela se voit dans les autres sacrements. Le pouvoir judiciaire appartient donc exclusivement à l'Eglise sur le mariage : la conséquence naturelle et nécessaire est que les princes ne peuvent établir des empêchements dirimants de mariage ; s'ils en établissaient, le jugement des questions concernant ces empêchements appartiendrait aux juges séculiers et non aux juges ecclésiastiques.

Les partisans de l'opinion opposée répondent : « C'est gratuitement que l'on avance que les paroles du concile sont générales ; le concile a voulu définir le pouvoir de l'Eglise contre les protestants qui le niaient, il n'a pas pensé à nier le pouvoir des princes dont il n'était pas question. »

2° Admettons, avec Pallavicini, que les expressions du canon soient générales, l'argument que l'on prétend en tirer sera bien facilement renversé : ce canon ne statue que sur le jugement des causes matrimoniales, et non sur le pouvoir d'établir des empêchements dirimants. *In illo*, dit Pallavicini lui-même, *in illo non de constituendis impedimentis agitur, sed de cognoscendis causis ad matrimonium spectantibus.* Quand le sacrement a été adjoint au mariage, toutes les questions qui concernent la validité du mariage sont de la compétence exclusive de l'Eglise. *Statim ac matrimonio adjungatur dignitas sacramenti, evidenter conficitur ad Ecclesiam pertinere ejus efficaciam judicandi*, comme le dit Pallavicini. La fin du passage cité par les adversaires doit être expliquée par les expressions qui précèdent.

3° L'autorité de Pallavicini étant écartée, la réponse qu'il in-

Digitized by Google

sinue est développée par d'autres auteurs, et proposée d'une manière un peu différente, entre autres par Boileau Selon cet auteur, c'est à l'Eglise qu'il appartient de juger les causes matrimoniales, bien que les princes puissent établir des empêchements dirimants. Il apporte deux raisons à l'appui de son opinion[1].

1° Comme le mariage est un sacrement, si les lois du prince » qui le diriment ont été violées, la question est toujours de savoir si le sacrement a été reçu ou s'il n'a pas été reçu ; cette » question appartient donc au for ecclésiastique, de même que, » bien que la matière du sacrement de baptême, c'est-à-dire » l'eau, puisse être altérée et corrompue par toute personne, cependant s'il s'agit de prononcer sur la validité ou la nullité » du sacrement, la question appartient à l'Eglise.

2° Lorsqu'il s'agit de péché et d'une obligation de conscience, la décision appartient au juge ecclésiastique; or, toutes les fois qu'il existe un empêchement dirimant, eût-il été établi par le prince, s'élève la question de savoir si l'on peut passer outre au mariage sans péché, et, lorsque le mariage a été contracté, si l'on peut en user sans péché. De là vient qu'autrefois toutes les causes matrimoniales étaient portées au tribunal de la pénitence, alors que n'existait pas le for contentieux tel qu'il a été institué plus tard. En conséquence Durand disait que, quand même le mariage ne serait pas un sacrement, la connaissance des causes matrimoniales appartiendrait encore au juge ecclésiastique[2]. Donc, conclut l'auteur cité, en admettant la puissance des princes, le 12e canon du concile subsiste tout entier.

[1] *Traité des empêchements de mariage*, C. VII, p. 100 et seq.

[2] La première raison est solide, la seconde ne paraît pas soutenable; elle conduirait à attribuer presque toutes les causes au juge ecclésiastique, car il y en a bien peu où le péché ne soit pas mêlé et où il n'existe pas une obligation de conscience, dont la violation est un péché. L'échange, la vente, le prêt, produisent des obligations de conscience : celui qui manque à ces obligations, pèche. En conclura-t-on que toutes les questions relatives à la validité ou l'invalidité de ces contrats et à leur exécution sont de la compétence du juge ecclésiastique? Il faut distinguer. Elles sont de la compétence de l'Eglise : quant au for de la conscience, le prêtre en connaît au tribunal de la pénitence; dans le for extérieur, elles sont de la compétence du juge séculier. De ce qu'il s'agit de savoir si l'on pèche ou non en contractant un mariage ou en usant du mariage malgré un empêchement dirimant établi par le prince, on ne peut donc pas en conclure que la question appartient au juge ecclésiastique : d'ailleurs, les théologiens qui dénient au prince le droit d'établir des empêchements dirimants du lien conjugal, soutiennent qu'on ne pèche pas en contractant un mariage ou en usant du mariage malgré un empêchement

Digitized by Google

Deuxième argument :

Dans la même session XXIVe, chapitre 1, *de la réforme du mariage*, le concile déclare que les mariages clandestins sont de vrais et légitimes mariages, tant que l'Église ne les a pas annulés : *Matrimonia clandestina... rata et vera esse matrimonia, quamdiù Ecclesia ea irrita non fecit.*

Elle n'aurait pas pu faire cette déclaration, disent les adversaires de la puissance des princes sur le mariage, s'il avait existé une autre puissance qui pût également les rendre nuls. Cette déclaration ne regarde pas seulement le temps qui a précédé le concile, puisque le canon ne dit pas ont été : *fuisse*, mais sont : *esse*; cette déclaration serait fausse dans les contrées où le décret du concile n'est pas obligatoire à défaut de promulgations, si le prince disposait que les mariages clandestins sont nuls [1].

L'intention du concile, répondent les défenseurs de l'opinion contraire, n'a pas été de prononcer sur la question actuellement controversée. En effet, on a longtemps discuté dans le concile si les mariages clandestins avaient été quelquefois nuls, ou s'ils ne l'avaient jamais été. La question était agitée relativement à l'Église seule, parce que personne ne pensait alors qu'aucune loi civile les eût annulés. Le concile n'a rien voulu statuer sur une question qui avait pour objet un fait historique; il a seulement décidé que ces mariages n'étaient pas nuls en soi et en l'absence de toute loi positive qui les annulât : le concile ne parle pas des princes pour plusieurs motifs. Aucune loi civile ne prononçait alors la nullité de ces mariages, personne ne conjecturait qu'un jour il pût intervenir une loi civile qui les annulât; en fait, l'Eglise seule était depuis longtemps en possession de faire des lois sur le mariage.

ARTICLE III.

ACTES DU CLERGÉ DE FRANCE.

S'il faut ajouter foi aux auteurs qui dénient au prince le pouvoir législatif et judiciaire sur le contrat de mariage, le clergé de France aurait plusieurs fois reconnu la vérité de cette opinion. On cite surtout trois faits à l'appui de cette assertion.

dirimant établi par le prince. C'est dans la nature particulière du contrat de mariage et des obligations qu'il produit, dans son institution et dans son élévation à la dignité de sacrement, qu'il faut chercher le principe de la compétence exclusive de l'Église sur ce contrat.

[1] Barruel, p. 35; Moser, chap. XXIV, n° 1.

Digitized by Google

Le premier est la conduite du clergé à l'égard des mariages clandestins et des mariages des fils de famille sans le consentement de leurs parents. Les ambassadeurs français près le concile de Trente, demandèrent à cette assemblée, au nom du clergé et du roi de France, de déclarer ces mariages nuls. L'ambassadeur français insista beaucoup pour faire déclarer nuls les mariages des enfants de famille. Le concile non-seulement s'y refusa, mais prononça anathème contre quiconque affirmerait que ces mariages sont nuls, ou qu'ils peuvent être ratifiés ou annulés par les parents, ou bien que les mariages clandestins étaient invalides avant que l'Église ne les eût déclarés nuls. Dans la doctrine des théologiens français du 18e siècle, les instances de l'ambassadeur sont aussi étranges que la conduite du concile. Le roi n'avait qu'à déclarer ces mariages nuls, et ils l'étaient réellement, et cette déclaration devenait pour l'Église et pour les évêques de France une loi aussi respectable que les canons du concile.

Le deuxième fait montre d'une manière plus évidente le sentiment des évêques de France. Peu d'années après le concile, en 1579, l'ordonnance de Blois rendue par Henri III défendit sévèrement le mariage des enfants de famille sans le consentement de leurs parents. En 1629, Louis XIII renouvela la disposition de cette ordonnance; il alla même plus loin: il ajouta la peine de nullité. « Voulons, porte l'art. 39 de l'ordonnance du » 15 janvier 1629, que tous les mariages contractés contre la te» neur de ladite ordonnance soient déclarés non valablement con» tractés, et seront tenus, les juges ecclésiastiques, juger les causes » desdits mariages conformément à cet article. »

A l'occasion de cette disposition, le clergé adressa au roi les remontrances suivantes: « Le roi est très-humblement supplié de considérer l'importance de cet article, et qu'il semble devoir être expliqué pour deux difficultés qui s'y rencontrent: la première quand on expliquera le mot valablement ou non valablement contracté, inséré dans l'art. 40 de l'ordonnance de Blois, relatif au contrat civil du mariage et non au contrat spirituel du sacrement. La seconde, quand on n'obligera pas les juges ecclésiastiques à juger les mariages conformément aux ordonnances et à cet article, mais conformément aux saints décrets et constitutions de l'Église, la seule règle de leurs jugements; car la juridiction laïque ne peut pas donner la loi aux juges ecclésiastiques en matière spirituelle. En conséquence, il est néces-

Digitized by Google

saire d'ôter de cet article : *et seront tenus.* » Les commissaires royaux répondirent ainsi : « La remontrance du clergé, pour la première difficulté, a été arrêtée par l'explication du mot valablement ou non valablement contracté, qui ne peut être aucunement pris que par rapport au contrat civil par des juges laïcs, et pour la dernière, elle a été trouvée juste [1].

Ainsi, au 17e siècle, et le clergé de France et le roi de France reconnaissent également que les nullités prononcées par la loi civile, tombent non pas sur le contrat spirituel qui constitue le sacrement, mais uniquement sur le contrat civil qui règle les effets temporels : que les juges ecclésiastiques doivent juger la validité des mariages non d'après les ordonnances, mais d'après les canons de l'Église, seule règle de leurs jugements, et cela, par cette raison qu'en cette matière la juridiction laïque ne peut pas donner la loi aux juges ecclésiastiques [2].

Le troisième fait est la réponse du clergé de France sur le mariage de Gaston, duc d'Orléans, contracté à l'insu ou malgré Louis XIII, avec Marguerite de Lorraine, sœur du duc de ce nom. Consulté sur la validité de ce mariage, le clergé de France, après un long examen, après avoir pris l'avis des docteurs les plus célèbres, tant réguliers que séculiers, répondit, en 1629, que le mariage était nul à cause du défaut du consentement du du roi.

« La coutume de France, porte la réponse du clergé, ne permet pas que les princes du sang et particulièrement les plus proches et qui sont présomptifs héritiers de la couronne, se marient sans le consentement du roi, beaucoup moins contre sa volonté et sa défense. Tels mariages ainsi faits sont illégitimes, invalides et nuls par le défaut d'une condition sans laquelle lesdits princes ne sont capables de légitimement et valablement contracter, et que cette coutume de France est raisonnable, ancienne, affermie par une légitime prescription et *autorisée par l'Eglise.* »

Dans les considérants dont il fait précéder la réponse, le clergé rappelle encore l'approbation de l'Église et s'appuie sur cette circonstance :

« Attendu aussi le consentement et l'approbation de l'Eglise » touchant cette coutume, pratique et usage de la France [3].

Qu'aurait-il été besoin de recourir à cette coutume et à l'ap-

[1] *Mémoires du clergé*, t. v, p. 892; Ed. in-4°.
[2] *Mémorial catholique*, t. xi, p. 364.
[3] *Mémoires du clergé*, t. v, p. 711; et *Mémorial catholique*, t. xii, p. 45.

Digitized by Google

probation de l'Eglise, si le clergé avait pensé que le roi pouvait établir cet empêchement de sa propre autorité? La réponse du clergé prouve que dans sa pensée la coutume tirait toute sa force de l'approbation de l'Eglise.

Il s'en faut beaucoup, répondent Gerbais et ses disciples, que les faits allégués prouvent ce que prétendent nos adversaires; il est au contraire certain que le pouvoir législatif des princes sur le mariage, était généralement reconnu en France et par le clergé français; mais comme à cette époque il existait une concorde parfaite entre les deux puissances relativement au mariage, il se présentait rarement une occasion de rechercher les droits des princes sur ce contrat et d'émettre une opinion sur ce sujet. S'il s'en rencontrait quelqu'une, on devrait avoir égard non-seulement au droit strict des princes, mais encore à la coutume existante depuis longtemps, par la suite de laquelle la direction tout entière du mariage avait été abandonnée à l'Eglise et aux divers priviléges accordés à l'Eglise par les rois très-chrétiens, relativement à la justice et à l'exemption du for séculier dans beaucoup d'affaires certainement temporelles. C'est d'après ces principes que s'est toujours conduit le clergé de France, comme on le comprendra mieux par l'examen détaillé des faits allégués.

Parlons d'abord du premier : il n'est pas étonnant que le roi et le clergé de France se soient adressés au concile de Trente. C'était la conséquence de la pratique et de la coutume existantes depuis longtemps, et de la bonne harmonie que les rois très-chrétiens désiraient maintenir entre eux et la puissance spirituelle. Il y avait une raison particulière pour les mariages des enfants de famille : il était assez difficile de juger ce qu'il convenait de décider à ce sujet, comme on le voit par la conduite des Pères du concile, qui s'étaient d'abord montrés favorables à la demande des ambassadeurs français; l'erreur des protestants relativement à ces mariages avait compliqué la question, de sorte qu'elle se liait en quelque sorte au dogme. Dans de telles conjonctures, il était tout à fait conforme à la raison de déférer la question au concile auquel assistaient et les prélats les plus sages et les ambassadeurs des princes.

2° Quand le décret du concile eut été porté tel qu'il existe aujourd'hui, il s'éleva en France une controverse très-vive sur le sens de ce canon; beaucoup pensaient qu'après ce décret, ces mariages ne pouvaient plus être déclarés nuls, sans porter at-

Digitized by Google

teinte à l'autorité du concile et favoriser l'erreur des protestants; c'est pourquoi les rois eux-mêmes, tout en défendant ces mariages sous des peines très-sévères, n'avaient pas voulu les déclarer nuls; du moins leurs ordonnances n'étaient pas claires et ces mariages étaient tenus pour valides par tous les théologiens. Faut-il s'étonner que le clergé de France désirât vivement que le prince déclarât que ces mariages n'étaient pas réellement nuls quant au lien, *quoad fœdus*.

3° Si la loi civile eût déclaré ces mariages nuls, elle portait atteinte à l'autorité de l'Eglise qui, à cette époque, était seule en possession de prononcer sur la nullité ou la validité du lien conjugal; les juges ecclésiastiques auraient dû se conformer non-seulement aux lois ecclésiastiques, mais encore aux lois civiles; cette obligation mettait en péril l'immunité du for ecclésiastique à l'égard du for civil, il était à craindre que les tribunaux séculiers n'attirassent sous ce rapport les causes matrimoniales et qu'on ne vît ainsi s'élever de fréquents conflits, comme cela est depuis arrivé souvent. Tels sont les motifs qui ont pu et dû déterminer le clergé à réclamer contre l'ordonnance de Louis XIII. Cette double explication prouve qu'on ne peut pas conclure de ces réclamations qu'il n'admettait pas le pouvoir législatif des princes sur le mariage.

4° Il est vrai que, dans sa réponse sur le mariage de Gaston d'Orléans, l'assemblée du clergé fait mention de l'approbation de l'Eglise; on peut en donner deux raisons :

1° On peut entendre cette approbation d'une approbation négative, c'est-à-dire que l'Eglise n'avait pas rejeté cette coutume et ne l'avait pas déclarée nulle comme injuste. Cette explication une fois admise, on ne peut rien conclure contre le pouvoir des princes de la mention faite de l'approbation de l'Eglise.

2° Les évêques ont pu et ont dû parler ainsi, eu égard à la discipline reçue depuis lontemps.

3° Enfin ils ont pu vouloir formuler leur réponse de cette manière, afin qu'elle se soutînt, quelque opinion que l'on admît sur le pouvoir des princes.

Deux faits prouvent qu'en réalité la décision du clergé était fondée sur la puissance législative des princes relativement au mariage. Urbain VIII, consulté sur la validité du mariage de Gaston, ne voulut pas en prononcer la nullité, parce que, dit-il, les lois spéciales de la France ne peuvent avoir aucune force sur le sacrement, mais seulement sur les effets civils. La décision



du clergé de France fut attaquée dans deux écrits publiés alors en Espagne. Pour combattre la réponse des évêques français, ces deux écrits s'attachent à prouver que les princes n'ont aucun pouvoir législatif sur le mariage.

C'est donc à tort que l'on conclut des actes allégués que le clergé de France ne reconnaissait pas aux princes le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage. Le contraire est assez connu et clairement exprimé dans les remontrances adressées à Louis XVI, par l'assemblée du clergé tenue en 1788, à l'occasion de l'édit rendu par ce prince l'année précédente, relativement au mariage des protestants. On y lit les paroles suivantes : « Une maxime éternellement précieuse au clergé de France, est que l'établissement du christianisme n'a rien fait perdre aux maîtres du monde de leurs droits temporels, et que le mariage, en devenant un sacrement, n'a pas cessé d'être un contrat dépendant du souverain. »

ARTICLE IV.

SENTIMENT DES THÉOLOGIENS.

L'autorité des théologiens est aussi un argument que font valoir les adversaires des droits du pouvoir séculier sur le mariage.

Les théologiens étrangers ne défendent pas, il est vrai, leur opinion par les mêmes raisons, mais ils s'accordent tous à refuser aux princes le droit de mettre des empêchements dirimants au mariage : c'est un fait connu. Cet accord doit être d'un grand poids : sa force n'est pas diminuée parce que les uns appuient leur opinion sur la nature du mariage, les autres sur l'institution du sacrement ou sur le droit divin, d'autres sur une réserve de l'Eglise et sur le droit ecclésiastique; car il arrive souvent qu'une vérité soit placée hors de doute par la diversité même des raisons sur lesquelles on l'appuie, quoique les divers moyens proposés pour l'établir restent très-douteux. On peut appliquer à ce cas l'observation faite dans d'autres circonstances; l'accord des théologiens sur une conclusion et leur divergence sur les arguments sont un indice qu'ils n'ont pas été conduits à cette conséquence par le raisonnement, mais qu'ils l'ont reçu d'ailleurs, c'est-à-dire de la doctrine de l'Eglise.

Quant aux théologiens français, voici ce qu'affirment les auteurs dont on expose actuellement l'opinion.

Il est certain qu'au commencement du 17e siècle les théologiens, en France, pensaient unanimement que le droit d'établir

Digitized by Google

des empêchements dirimants de mariage appartient exclusivement à l'Église. Ils regardaient tous comme une vérité certaine que les mariages ne peuvent être annulés par la puissance temporelle. On invoque à l'appui de cette assertion le témoignage d'Isaac Habert, depuis évêque de Vabres, dans un livre qu'il a publié sous ce titre : *De consensu hierarchiæ et monarchiæ adversus Optatum gallum*. Si plus tard ils ont professé une autre opinion, c'est que les cours de justice ne leur laissaient plus la liberté d'émettre publiquement ce qu'ils pensaient, ainsi que s'en plaint Tournely : « Si vous avancez que les princes n'ont pas ce droit, » vous devrez craindre d'être traduit en justice comme coupable » d'avoir violé et diminué l'autorité royale [1]. » Collet dit en parlant de l'opinion de Gerbais : « C'est ainsi que le parlement de » Paris veut que l'on pense [2]. » Cependant il s'est rencontré, même en France, des théologiens qui ont nié le pouvoir des princes sur le mariage [3], ou qui tout en l'admettant en théorie, res-

[1] Si dixeris id juris non habere principes, timendum ne tanquam reus violatæ et imminutæ regiæ auctoritatis traduceris. Tournely, p. 411.

[2] Hanc ut minimum teneri vult senatus Parisiensis. Collet, t. xv, p. 292, n°.63.

Ces citations offrent une preuve irrécusable de la pression qu'exerçaient les parlements sur l'enseignement théologique. Voilà quel avait été le résultat de ces libertés de l'Église gallicane dont quelques vieillards sont encore si fiers ; liberté à l'égard du Pape, servitude à l'égard du Roi : non pas tant du roi que de ses officiers.

[3] De ce nombre est Pey, auteur d'un *Traité de l'autorité des deux puissances*, imprimé en 1781. Voici comment s'exprime cet auteur : « Comme le contrat de mariage ne peut se former parmi les peuples civilisés sans avoir rapport à la société politique et sans être subordonné aux lois du souverain, de même il ne doit pas exister parmi les chrétiens, sans être consacré par la sainteté du sacrement, et par conséquent, sans être subordonné aux lois de l'Église. Les lois du souverain en règlent la forme, les devoirs et les avantages quant au temporel, et lorsque le contrat naturel est revêtu de toutes les formalités requises par ces lois, il devient contrat civil, et il donne droit à tous les avantages qu'elles y ont annexés. La puissance ecclésiastique fait aussi des règlements sur les conditions nécessaires à la sainteté du mariage et au lien spirituel, et le contrat naturel étant revêtu de toutes les conditions requises par l'Église, constitue le sacrement ; il en procure les grâces, et si ces conditions manquent, le sacrement est nul ou illégitime. Un enfant de famille qui se marie sans le consentement de ses parents, contracte un mariage nul quant aux effet civils, parce qu'il viole les lois du prince ; s'il se marie avec une parente dans les degrés prohibés par les canons, son mariage est nul quant au sacrement, parce qu'il manque aux conditions requises pour l'Eglise, pour la validité de ce sacrement. Tout ce qui regarde les effets civils du mariage doit être porté devant le tribunal séculier, et tout ce qui concerne le sacrement doit être jugé par le tribunal ecclésiastique. » 3e partie, chap. III, § 8, t. II, p. 46?.

treignent ensuite ses conséquences au contrat civil, par exclusion du contrat naturel et du sacrement. Dans ces derniers temps il est notoire que beaucoup sont revenus à l'ancienne opinion : de ce nombre est Mgr l'évêque du Mans; c'est donc avec raison que l'on dit que l'opinion des théologiens est favorable au pouvoir exclusif de l'Eglise sur le mariage.

Ecoutons actuellement les auteurs qui pensent que les princes peuvent établir des empêchements dirimants de mariage : voici comment ils répondent à l'argument tiré de l'autorité des théologiens.

L'autorité des théologiens n'est pas tellement grande sur la question qui nous occupe, pour qu'il ne soit pas permis de s'écarter de leur opinion ; car on ne rencontre pas ici ce concours de circonstances qui, par leur réunion, montre dans le consentement des théologiens l'écho fidèle et certain de la doctrine de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux principes développés ailleurs [1]. Par cela même que les théologiens français ne sont pas du même sentiment que les étrangers, on ne peut pas dire qu'il existe sur ce point un décret certain de l'école; il n'existe qu'une opinion plus communément reçue, tout au plus généralement professée, si l'on veut, mais de laquelle il est permis de s'écarter à ceux qui pensent trouver des arguments plus forts en faveur de l'opinion opposée. Pour mettre cette réponse dans un plus grand jour, il est utile d'ajouter quelques observations, tant sur les théologiens étrangers que sur les théologiens français.

1° Si on lit les ouvrages des théologiens étrangers, on se convaincra des faits suivants :

A. Il se rencontre parmi eux des théologiens respectables qui reconnaissent la puissance des princes sur le mariage. Entre autres on peut citer Pierre Soto, qui assista au concile de Trente en qualité de théologien du Pape. Cet auteur ne se borne pas à avancer cette opinion, il entend en ce sens le passage de saint Thomas cité plus haut. Saint Thomas, dit-il, soutient hardiment que la loi civile rend quelques personnes inhabiles à contracter mariage, de telle sorte que le mariage contracté par elles est nul [2]; les autres ne le nient pas, quoiqu'ils ne s'avancent pas aussi ouvertement.

[1] *Université catholique*, t. XXVII, p. 36.
[2] *De instit. Sacerd. de Matrim.*, lec. IV.

B. Parmi ceux qui tiennent le sentiment contraire, la plupart résolvent la question en peu de mots et comme en passant; peu la discutent avec l'importance qu'elle mérite, à peine pèsent-ils les arguments de leurs adversaires.

C. Non-seulement ils n'expliquent pas leur sentiment de la même manière, mais beaucoup, et peut-être la plus grande partie, ont recours à la réserve de l'Eglise; par là leur autorité perd beaucoup de sa force, car si l'on réduit la difficulté à ce point, nous obtenons ce que nous désirons surtout; et sur le reste, nous ne pensons pas que la discussion soit à redouter.

2° Quant aux théologiens français, le fondement sur lequel s'appuient les adversaires est bien faible. Habert, dans l'ouvrage cité, et qui a pour titre : *De justitia connubialis edicti*, réfute l'ouvrage intitulé : *Optatus Gallus*, qui voyait dans cet édit l'avant-coureur d'un schisme prochain, en ce que, contrairement au décret du concile de Trente, qui attribue les causes matrimoniales au juge ecclésiastique, le roi Louis XIII avait porté des lois sur le mariage contraires même en plusieurs points au concile, et notamment sur le mariage des fils de famille. Pour réfuter son adversaire, Habert prouve, par beaucoup d'arguments et d'autorités, que dans le titre et la puissance du prince est compris le droit suprême, dans son ordre, de porter des lois sur le mariage. Ensuite, pour expliquer comment l'élévation du mariage à la dignité de sacrement n'empêche pas le prince de connaître de ce contrat, il dit que tout ce qui dans le mariage est de droit divin regarde l'Eglise, à laquelle seule, comme interprète du droit divin, il appartient de prononcer sur la vérité, la validité, le contrat et le consentement, comme matière et forme du sacrement. Nul orthodoxe ne doute que cette proposition ne soit une vérité capitale de la foi : *Illud omne quod in matrimonio juris divini positum est ad Ecclesiam spectare, cujus ideò unius est, tanquam divini juris interpretis, de veritate, validitate, contractu, consensuque ut materia et forma decernere ; id fidei caput esse nemo dubitat orthodoxus*. Enfin, quant au mariage des fils de famille, Habert dit que le roi n'a nullement décrété que ces mariages seraient nuls, contrairement au décret du concile de Trente et au sentiment unanime des théologiens de son royaume. Par cette courte exposition, on comprendra facilement qu'Habert ne dit pas ce que les adversaires lui attribuent, et que les paroles qu'ils citent n'ont pas trait à la question présente, mais à une question toute différente.

Digitized by Google

Ceux qui ont réfuté *Optatum Gallum* ont expressément reconnu le pouvoir des princes sur le mariage [1].

La réfutation de la première assertion des adversaires entraîne dans sa ruine la seconde, qui était passablement injurieuse pour les théologiens français; la troisième est sans conséquence. On ne doit pas ranger au nombre de ceux qui nient le pouvoir des princes sur le mariage, les auteurs qui n'ont pas assez réfléchi à la nature d'un empêchement et à ses conséquences, ou qui ne l'ont pas exposé avec assez d'exactitude, ou qui, pour résoudre une objection difficile, ont émis des assertions peu d'accord avec leurs principes. Ces contradictions échappent assez souvent dans des questions compliquées : de ces défauts on peut conclure que ces auteurs pèchent par étourderie ou manquent de logique, mais non qu'ils aient changé de sentiment.

ARTICLE V.

ACTES ÉMANÉS DU POUVOIR SÉCULIER ET OPINIONS DES ANCIENS JURISCONSULTES FRANÇAIS.

Ces autorités ne sont pas rapportées dans l'ouvrage de M. Carrière; il peut paraître singulier de citer les actes émanés du pouvoir séculier et les sentiments des jurisconsultes, pour faire connaître la doctrine du clergé; mais on verra, en les lisant, que ces documents jettent un grand jour sur la question.

On trouve certainement des lois sur le mariage, dans les ordonnances des rois de la 1[re] et de 2[e] race, mais elles sont la reproduction des canons des conciles : les princes inséraient les lois de l'Eglise dans leurs codes afin de les ériger en lois de l'Etat. Les rois de la troisième ont imité cette conduite : ils répètent sans cesse, que leur intention est que les mariages soient ré-

[1] La courte exposition de l'ouvrage de Habert ne m'a nullement convaincu qu'il ne dit pas ce que les adversaires de Gerbais lui ont fait dire. Loin de là, cet exposé prouve qu'ils ont bien saisi le sentiment de l'auteur. Pour en acquérir la conviction, je n'ai eu besoin que de lire le passage que j'ai cité en latin. Tout ce qui dans le mariage est de droit divin, est de la compétence de l'Eglise, dit Habert. Qu'est-ce qui est de droit divin dans le mariage? C'est, répond Habert, le contrat, le consentement des parties, la vérité et la validité de ce contrat; il n'appartient qu'à l'Eglise de statuer et de prononcer sur ces objets : *ideo unius est Ecclesiæ decernere*. Que reste-t-il au prince? Ce qui est de droit humain, les effets civils du mariage. Habert s'est exprimé comme les théologiens étrangers, ce qui prouve qu'à l'époque où il écrivait, les théologiens français pensaient et s'exprimaient comme les théologiens du reste du monde catholique.

glés suivant les saints canons et les constitutions canoniques. Les faits répondent aux paroles; si leurs ordonnances contiennent quelques dispositions relatives au mariage même, ces dispositions sont la reproduction des mesures et formalités prescrites par les canons; si leurs édits ajoutent quelques dispositions qui ne soient pas dans les canons, ces additions ne portent que sur les effets civils. Ainsi Henri II, par son édit du mois de février 1556, défend aux enfants de famille de se marier sans le consentement de leurs parents, mais il n'annule pas les mariages contractés contre cette défense, il se contente de punir les délinquants, de l'exhérédation. Henri III renouvelle cette défense par l'ordonnance de Blois, mais il s'abstient de prononcer la nullité des mariages.

En l'ordonnance du roi Henri IV du mois de décembre 1606, on lit : « Nous voulons que les causes concernant les mariages soient et appartiennent à la connaissance et juridiction des juges d'Eglise. »

A cette époque un écrivain trop ennemi de l'autorité ecclésiastique pour qu'un aveu de sa part ne soit pas forcé par l'évidence, s'exprimait en ces termes : « Nous ne laissons pas pour cela de reconnaître sans difficulté que lorsqu'il s'agit du droit et du lien du mariage en soi et qu'il est question de savoir s'il doit tenir ou non, en tant qu'il est sacrement, est matière ecclésiastique [1]. »

Tous les édits de nos anciens rois sur le mariage, ne concernent que les effets civils, et s'il y est question du lien, l'autorité royale ne s'appuie, dans ses dispositions, que sur les canons des conciles.

Ainsi Henri IV dans le même édit de 1606, où il défend les mariages clandestins et les déclare nuls et non valablement contractés, ajoute : « Comme étant cette peine indicte par les conciles. » Henri III s'était servi, en 1579, de la même clause dans l'ordonnance de Blois : « le tout sous les peines portées dans les conciles. » Louis XIII, dans son édit de janvier 1629, désirant conserver l'autorité des pères sur leurs enfants, l'honneur et la liberté du mariage et la révérence due à un si saint sacrement, décerne la peine de mort contre les sujets coupables du crime de rapt: « Voulons ajoute-t-il, suivant les saints canons et les constitutions canoniques, tels mariages faits avec ceux qui auraient enlevé lesdites veuves, fils et filles, être déclarés nuls et de nul effet et valeur. »

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, t. II, p. 967.

Ce monarque avait ordonné que les mariages contractés par les enfants de famille sans le consentement de leurs parents, et que les mariages faits sans publications de bans, fussent déclarés non valablement contractés, quoique le concile n'eût pas prononcé cette nullité; mais l'assemblée du clergé de France lui ayant fait d'humbles remontrances à cet égard, le garde des sceaux de Marillac et les commissaires du roi lui répondirent de sa part, que ces expressions ne concernaient que les effets civils; en effet les cours souveraines ont dans la suite autorisé cette explication par leurs arrêts. C'est ce qu'avoue également le compilateur que j'ai déjà cité. « Le roi, dit-il, par son ordonnance usant des mots : non valablement contractés, n'a pas entendu disposer du sacrement et décider de la validité ou invalidité d'icelui[1]. »

Les jurisconsultes professaient alors la même doctrine; voici comment s'exprime sur le mariage, un auteur hostile à la juridiction ecclésiastique, Fevret, dans le *Traité de l'abus*.

« Il y a, dit cet auteur, deux choses à considérer dans le mariage, le sacrement et le contrat civil. Le mariage, en qualité de sacrement, étant purement spirituel, c'est au juge ecclésiastique d'en connaître. Tous les fidèles sont obligés de confesser cette vérité sous peine d'anathème, selon le saint concile de Trente (*Sess.* 24ᵉ, canon 12) : *Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, sit anathema*. Le contrat civil règle le douaire, la participation à la communauté et les avantages matrimoniaux. »

Fevret paraît partager l'opinion de Pothier en apparence, et, si l'on ne considère que les expressions, comme lui il ne voit dans le mariage que deux choses : le sacrement et le contrat civil. Mais, dans ce passage de Fevret, les expressions *contrat civil* n'ont pas le même sens que dans Pothier. Dans Fevret, le contrat civil est celui qui règle les conventions civiles du mariage, qui se passe devant le notaire par paroles de futurs. Evidemment, ce n'est pas ce contrat civil qui est la matière du sacrement. Quant au contrat naturel, qui sert de matière au sacrement, Fevret ne le distingue pas du sacrement. Dans sa pensée, ce contrat se confond avec le sacrement : il n'y a pas de mariage s'il n'y a pas de sacrement; à ses yeux, le mariage est un contrat-sacrement. Pothier, au contraire, entend par contrat civil le contrat qui se forme par paroles de présent

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, t. II, p. 967.

devant le curé et qui est la matière du sacrement.[1] Sur le mariage, Fevret pensait comme les théologiens étrangers et comme tous les théologiens français anciens. A ses yeux, toutes les causes matrimoniales sans distinction, sont de la compétence du juge ecclésiastique.

Aussi, la manière dont Fevret s'exprime sur le mariage a-t-elle été critiquée par son annotateur, qui écrivait un siècle plus tard.

« Il est vrai, dit cet annotateur, qui est Gibert, qu'il y a deux choses à considérer dans le mariage : le sacrement et le contrat civil; mais il ne faut pas entendre par le contrat civil, le contrat qui règle les conventions, le douaire, les autres avantages matrimoniaux, qui se passe par paroles de futur, devant le notaire. On entend par le contrat civil de mariage, l'union légitime qui se contracte en présence du curé, entre le mari et sa femme par paroles de présent, et en observant toutes les formalités prescrites par les lois. L'auteur, Fevret, suppose que l'autorité des souverains et des lois civiles est bornée au contrat qui contient les conventions matrimoniales. C'est l'idée des docteurs ultramontains, mais nous soutenons en France que les rois ont toujours eu le droit de faire des lois sur le mariage, d'y mettre des empêchements dirimants, et de prescrire des formalités dont l'omission rend les mariages nuls [1]. »

On le soutenait en 1736, époque à laquelle ces remarques ont été publiées, mais on ne le soutenait pas en 1654, époque à laquelle Fevret composait et publiait son traité.

En 1654, on entendait par contrat civil le contrat contenant les conventions matrimoniales, passées par paroles de futur, devant le notaire. En 1736, on entendait par contrat civil de mariage, le contrat formé devant le curé par paroles de présent. Du 17e au 18 siècle, les expressions avaient changé de sens. Ce changement dans les mots avait amené une révolution dans les idées, et devait en amener une autre dans les lois.

Cette remarque est importante ; elle nous avertit de nous garder d'une erreur. Lorsque nous lisons dans les anciens auteurs, dans les anciennes lois, que le pouvoir des princes s'étend sur le contrat civil, que le contrat civil est nul ou n'est pas valable, gardons-nous de penser qu'il est question du contrat naturel, matière du sacrement; il ne s'agit que du contrat qui contient les conventions matrimoniales. Dans les actes émanés du poti-

[1] T. II, p. 316.

Digitized by Google

voir laïque, les expressions : mariages valablement ou non valablement contractés, ne peuvent être entendues que par rapport au contrat civil, répondent les commissaires royaux aux remontrances du clergé, en 1629.

Le pouvoir judiciaire de l'Eglise sur les causes matrimoniales a été solennellement reconnu et confirmé par l'ordonnance rendue par Louis XIV, en 1695, sur la juridiction ecclésiastique. L'article XXXIV est ainsi conçu : « La connoissance des causes » concernant les sacrements, les vœux de religion, l'office » divin, la discipline ecclésiastique et autres purement spiri» tuelles, appartiendra aux juges d'Eglise. Enjoignons à nos » officiers et même à nos cours de parlement, de leur en laisser » et même de leur en renvoyer la connoissance, sans prendre » connoissance des affaires de cette nature, *si ce n'est qu'il y* » *eut appel comme d'abus interjetté en nos dites cours*[1] de quelques » jugements, ordonnances ou procédures faites sur ce sujet, ou » qu'il s'agit d'une succession ou autres effets civils, à l'occasion » desquels on traiterait de l'état des personnes décédées ou » celui de leurs enfants. »

D'après cette disposition, toutes les questions relatives à la validité ou à la nullité du contrat naturel, du lien conjugal, sont de la compétence exclusive des juges ecclésiastiques. Les effets civils du mariage seuls sont de la compétence des juges séculiers.

Cette distinction est admise par tous les auteurs qui ont écrit depuis cet édit.

« Toutes contestations dont le juge ecclésiastique connaît par rapport au mariage, dit l'auteur des Observations sur Fevret, ne doivent pas être considérées comme des matières spirituelles qui appartiennent de droit au tribunal ecclésiastique. Il n'y a que celles où il s'agit *de fœdere matrimonii,* s'il y a mariage ou non. »

A l'égard des promesses de mariage, comme il ne s'agit pas du sacrement, les juges d'Eglise ne sont fondés à en connaître que par privilége et concession du souverain.

L'auteur distingue les questions qui appartiennent de droit au juge ecclésiastique de celles qui ne lui appartiennent que par

[1] « Si ce n'est qu'il n'y eut appel comme d'abus interjeté en nos cours. » Cette exception détruisait tout le résultat que l'on s'était proposé en faisant l'ordonnance. Sous le prétexte d'abus, les parlements usurpèrent en grande partie la juridiction ecclésiastique.

Digitized by Google

concession du souverain. Le lien du mariage, *fœdus matrimonii*, est chose spirituelle; toute question relative à ce lien, toute cause où il s'agit de savoir s'il y a mariage ou non, appartient de droit au juge ecclésiastique, elle ne lui appartient pas par concession du souverain, elle lui appartient de droit, par sa nature, parce qu'il y a sacrement, parce que ce *fœdus*, produit par le contrat naturel, est la matière du sacrement, est le sacrement, et par conséquent chose spirituelle.

Même doctrine dans le commentaire de l'édit de 1695 par M..., conseiller au présidial d'Orléans :

« *Concernant les sacrements*, c'est-à-dire ce qui est de leur essence et validité, etc.; mais, à l'égard de ce qu'ils peuvent renfermer de temporel, les juges d'Eglise n'en peuvent connaître, cet objet ne formant plus une matière purement spirituelle. Ainsi, la connaissance des affaires qui regardent le mariage, est de la compétence des juges d'Eglise quand il s'agit du *lien* du sacrement; mais s'il s'agit d'oppositions formées par des tiers à la célébration d'un mariage ou lorsqu'on traite la question de la validité du mariage de personnes qui sont décédées, à l'occasion de leur succession, de leur état ou de leur famille, alors l'affaire devient séculière et ne peut plus être décidée que par les juges laïques [1]. »

Ces documents prouvent avec évidence : 1° que le pouvoir législatif et judiciaire du roi ne s'étendait que sur les effets civils du mariage : que le contrat naturel et le lien qu'il produit étaient dans les attributions exclusives de l'Eglise. Seule, elle pouvait établir des empêchements dirimants qui atteignissent le lien. Seuls, les juges ecclésiastiques connaissaient des causes matrimoniales. Si les disciples de Gerbais essayaient de dire que c'était en vertu d'une concession du prince, l'annotateur de Fevret leur fermerait la bouche et leur répondrait que toutes les causes où il s'agit de *fœdere matrimonii*, de savoir s'il y a mariage ou non, appartiennent de droit au tribunal ecclésiastique comme matières spirituelles [2].

ARTICLE VI.

PRATIQUE DES COMMUNIONS SÉPARÉES DE L'ÉGLISE.

Pour prouver l'antiquité et la perpétuité de la croyance de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, on s'appuie

[1] P. 257.
[2] T. II, p. 244.

Digitized by Google

sur la foi de l'Eglise grecque; pour prouver la doctrine de l'Eglise sur la question qui nous occupe, il est permis d'invoquer la pratique des communions qui se sont séparées de l'Eglise au 16e siècle.

Les *luthériens* ont conservé les anciennes lois de l'Eglise qui attribuent la connaissance des causes matrimoniales aux juges ecclésiastiques. Bohemer observe que, quoiqu'ils ne comptent plus le mariage au nombre des sacrements, ils ne laissent pas de le regarder, comme les sacrements, au nombre des causes ecclésiastiques dont l'Eglise doit connaître, et réservent, en conséquence, les causes matrimoniales à leurs consistoires[1].

« Les lois anglaises, dit Blackstone, ne considèrent le mariage » que comme un contrat civil. La sainteté de l'état conjugal est » exclusivement du ressort de la loi ecclésiastique, et les cours » temporelles ne peuvent juger si un mariage est illégal comme » étant un péché, mais seulement comme étant contre l'ordre » civil. C'est donc aux cours spirituelles, qui agissent *pro salute* » *animæ* (Salk, 121), qu'il appartient de punir ou d'annuler les » mariages incestueux ou tous autres non conformes à l'esprit » des Ecritures. La loi traite ces contrats sous le point de vue » civil et comme tous les autres contrats : elle les déclare » bons et valides si les parties étaient, au moment où elles ont » contracté : 1° consentantes; 2° capables de contracter; 3° si » elles ont réellement contracté dans les formes convenables et » requises par la loi[2]. »

« Autrefois, toute convention de mariage faite par parole de » présents était considérée comme un mariage valide. Actuelle-

[1] Adeò verò causæ matrimoniales ad consistoria nostra spectant, ut doctrina juris pontificii universi de hac materia ferè recepta sit : Pertinent itaquè ad consistorium etiam causæ sponsionum, si vel examine sint definitivæ et quamvis hæc rationem sacramenti non habeant de jure pontificio, hoc ipsum tamen eas suo foro vindicavit et ad ejus exemplum praxis protestantium. Imò adeò ad consistorium spectant ut nequidem magistratus secularis per nomen præventionis de iis cognoscere queat. Quid quæris ? jus canonicum adeò causas matrimoniales foro ecclesiastico vindicat, ut nequidem incidenter in foro seculari tractari queant, veluti si matrimonialis quæstio, per modum exceptionis a reo opponatur et indè litis principalis decisio pendeat. Sic causa successionis dependet sæpè ex quæstione legitimarum natalium, quæ rursus in novam litem solvitur, utrum legitimum, inter ejus parentes cujus controversia status movetur, matrimonium contractum fuerit ? Proindè principalis quæstio tali lite suspenditur, donec de causâ natalium in foro ecclesiastico, fuerit cognitum. (Bohemer, *Jus ecclesiasticum protest.*, t. II, tit. 2, § 25, 26 et 27.)

[2] Chap. XV, t. II, p. 196.

» ment tout mariage, pour être valide, doit être célébré dans » une église paroissiale ou chapelle publique, à moins d'une dis- » pense de l'archevêque de Cantorbéry, par une personne dans » les ordres[1]. »

ARTICLE VII.

LES RESCRITS DES SOUVERAINS PONTIFES.

C'est là surtout que l'on prétend trouver une autorité décisive en faveur du pouvoir exclusif de l'Eglise.

1° On se rappelle qu'Urbain VIII, consulté sur le mariage de Gaston d'Orléans, répondit que les lois spéciales de la France ne pouvaient avoir aucune force relativement au lien du sacrement, mais seulement quant aux effets civils.

2° Dans son *Traité sur le Synode diocésain*, Benoît XIV refuse ce pouvoir aux princes. Il est vrai que dans cet ouvrage il parle comme docteur particulier, mais il atteste la pratique et la doctrine du Saint-Siége, qu'il connaissait parfaitement. Ce savant Pape professe la même opinion dans sa *lettre décrétale* adressée au cardinal d'York. Il dit, en parlant de la loi par laquelle Théodose avait défendu le mariage des juifs avec les chrétiens : « Cette » loi, portée par un prince laïque, ne doit avoir aucune force sur » le mariage. »

3° En 1788, l'évêque de Motola, dans le royaume des Deux-Siciles, se permit de juger en appel, comme délégué du roi, une cause matrimoniale déjà jugée en première instance à la cour archiépiscopale de Naples. Il déclara nul le mariage par une sentence du 7 juillet, qu'il rendit publique au mois d'août, après l'avoir fait approuver par le roi, qui l'avait délégué. Le 16 septembre suivant, Pie VI lui adressa une lettre ainsi conçue :

« Ecoutez, vénérable frère, la voix paternelle de celui qui, » étant par la miséricorde divine assis sur la chaire de Pierre, » tient de l'autorité suprême du Christ le droit d'enseigner et de » confirmer ses frères; nous voulons agir avec douceur à votre » égard, et vous avertir de considérer l'erreur dans laquelle » vous êtes malheureusement tombé, et vous engager à la cor- » riger le plus tôt possible. La sentence que vous avez rendue » est nulle pour bien des causes; c'est un acte scandaleux, inju- » rieux à la discipline ecclésiastique, et qui n'avait encore été » tenté ou imaginé par personne.

» C'est un dogme de foi, que le mariage qui, avant la venue

[1] Chap. xv, t. II, p. 210 et 211.

Digitized by Google

» de Jésus-Christ, n'était qu'un contrat indissoluble, est devenu, » depuis et par l'institution du Christ, un des sept sacrements de » la loi évangélique, ainsi que le saint concile de Trente l'a dé- » fini, sous peine d'anathème contre les hérétiques et les impies » forcenés de ce siècle. De là il suit que l'Eglise, à qui a été » confié tout ce qui regarde les sacrements, a *seule* tout droit » et tout pouvoir d'assigner sa forme à ce contrat, élevé à » la dignité plus sublime de sacrement, et par conséquent de » juger de la validité ou de l'invalidité des mariages. Cela est » tellement clair et évident, que, pour obvier à la témérité de » ceux qui, par écrit ou de vive voix, ont tenu, comme plu- » sieurs le font encore, des choses contraires au sentiment de » l'Eglise catholique et à la coutume approuvée depuis le temps » des apôtres, le saint concile a cru devoir y joindre un autre » canon spécial où il déclare généralement anathème quiconque » dira que les causes matrimoniales n'appartiennent pas aux » juges ecclésiastiques.

» Nous n'ignorons pas qu'il en est quelques-uns qui, accor- » dant beaucoup trop à l'autorité des princes séculiers, et in- » terprétant les paroles de ce canon d'une manière captieuse, » cherchent à soutenir leurs prétentions en ce que les Pères » de Trente, ne s'étant pas servis de cette formule : *aux seuls* » *juges ecclésiastiques* ou *toutes les causes matrimoniales*, ont laissé » aux juges laïques la puissance de connaître au moins des » causes matrimoniales dans les cas où il s'agit d'un simple » fait. Mais nous savons aussi que cette petite subtilité et ces » artificieuses vétilles n'ont aucun fondement, car les paroles » du canon sont tellement générales, qu'elles renferment et » embrassent toutes les causes. Quant à l'esprit et à la raison » de la loi, telle en est l'étendue, qu'il ne reste rien à aucune » exception ni à aucune limitation; car si ces causes appar- » tiennent au jugement seul de l'Eglise, par cette unique rai- » son que le contrat matrimonial est vraiment et proprement » un des sept sacrements de la loi évangélique, comme cette » raison, tirée du sacrement, est commune à toutes les causes » matrimoniales, de même aussi toutes ces causes doivent » regarder uniquement les juges ecclésiastiques, la raison étant » la même pour toutes. Tel est aussi le sentiment universel des » canonistes, sans excepter ceux-là même que leurs écrits ne » montrent que trop n'être aucunement favorables aux droits de » l'Eglise. «En effet, pour nous servir des paroles de Van-Espen,

Digitized by Google

» il est reçu d'un consentement unanime que les causes des sa-
» crements sont purement ecclésiastiques; elles regardent exclu-
» sivement les juges ecclésiastiques, et le juge séculier ne peut
» rien statuer sur leur validité ou invalidité, puisque de leur
» nature elles sont purement spirituelles. Et certes, s'il est ques-
» tion de la validité du mariage même, le juge ecclésiastique
» est compétent, et lui seul peut en connaître [1]. » Il est temps
» enfin que nous vous rappelions les peines qui sont indiquées
» dans ce cas par les sacrés canons. Vous avez déjà entendu le
» canon du concile de Trente, qui frappe d'anathème tous ceux
» qui nient que les causes matrimoniales appartiennent à l'Eglise
» et aux juges ecclésiastiques. Il est certain que ce canon com-
» prend non-seulement ceux qui enseignent que les souverains
» temporels ont le droit de porter des lois sur le mariage, mais
» aussi ceux qui confirment cette erreur par leurs actions, qui
» reçoivent l'autorité déléguée par la puissance séculière, et qui,
» comme délégués des rois, prononcent sur les causes où il s'a-
» git de la nullité du mariage. »

4° Pie VIII, dans son *Encyclique* du 24 mai, 1829, dit que le mariage ne doit pas être régi seulement par la loi humaine, mais encore par la loi divine; qu'on ne doit pas le ranger dans la classe des choses profanes, mais dans la classe des choses sacrées, et qu'en conséquence il est soumis au pouvoir de l'Eglise. Par ces paroles, il ne juge pas, il est vrai, la question, mais il indique assez qu'il ne pense pas autrement que ses prédécesseurs.

5° Grégoire XVI n'enseigne pas une autre doctrine dans son *Encyclique* du 15 août 1832; il s'y exprime ainsi : « Que les peu-
» ples n'oublient pas que le mariage est rangé au nombre des
» choses sacrées, et que par conséquent il est soumis aux lois
» de l'Église : qu'ils aient toujours devant les yeux les lois por-
» tées par l'Eglise sur cet objet, qu'ils les observent pieusement
» et exactement, car c'est de leur observation que dépend toute
» la force et la consécration religieuse du mariage. »

6° A l'occasion d'un projet de loi dont le but était de séculariser le mariage dans ses états, le roi de Sardaigne consulta le Pape sur la question des mariages civils. Pie IX lui répondit par une lettre en date du 19 septembre 1852. On y lit les passages suivants :

« C'est un dogme de foi que le mariage a été élevé par Jésus-

[1] *Jus Eccles.*, partie 3, t. III, cap. 1, n°s 4, 11 et 12; *Mémorial cath.*, t. XII, p. 47.

Digitized by Google

» Christ Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, et c'est un
» point de la doctrine de l'Église catholique que le sacrement
» n'est pas une qualité accidentelle surajoutée au contrat, mais
» qu'il est de l'essence même du mariage, de telle sorte que
» l'union conjugale entre des chrétiens n'est légitime que dans
» le mariage-sacrement, hors duquel il n'y a qu'un pur concu-
» binage.

» Une loi civile qui, supposant le sacrement divisible du
» contrat de mariage pour des catholiques, prétend en régler la
» validité, contredit la doctrine de l'Église, usurpe ses droits
» inaliénables, et, dans la pratique, met sur le même rang le
» concubinage et le sacrement de mariage en les sanctionnant
» l'un et l'autre comme également légitimes.

» La doctrine de l'Église ne serait pas sauve et les droits de
» l'Église ne seraient pas suffisamment garantis par l'adoption, à
» la suite de la discussion qui doit avoir lieu au Sénat, des deux
» conditions indiquées par les ministres de Votre Majesté, savoir :
» 1° que la loi reconnaîtra comme valides les mariages célébrés
» régulièrement devant l'Église, et 2° que lorsqu'un mariage dont
» l'Église ne reconnaît pas la validité aura été célébré, celle des
» deux parties qui voudrait plus tard se conformer aux préceptes
» de l'Église, ne sera pas tenue de persévérer dans une cohabi-
» tation condamnée par la religion.

» Quant à la première condition, ou on entend par mariages
» valides les mariages régulièrement célébrés devant l'Église, et
» dans ce cas non-seulement la distinction de la loi serait super-
» flue, mais il y aurait une véritable usurpation sur le pouvoir
» légitime, si la loi civile prétendait connaître et juger des cas où
» le sacrement de mariage a été ou n'a pas été célébré réguliè-
» rement *devant l'Église* ; ou bien on entend par mariages va-
» lides devant l'Église, les seuls mariages contractés régulière-
» ment, c'est-à-dire conformément aux lois civiles, et dans cette
» hypothèse on est encore conduit à la violation d'un droit qui
» est exclusivement de la compétence de l'Église. Quant à la
» deuxième condition, en laissant à l'une des deux parties la li-
» berté de ne pas persévérer dans une cohabitation illicite, at-
» tendu la nullité du mariage qui n'aurait été célébré ni devant
» l'Église ni conformément à ses lois, on n'en laisserait pas moins
» subsister comme légitime devant le pouvoir civil une union
» condamnée par la religion.

» Au reste, les deux conditions ne détruisent ni l'une ni l'autre

la supposition que le projet de loi prend pour point de départ dans toutes les dispositions, savoir : que dans le mariage le sacrement est séparé du contrat, et par cela même elles laissent subsister l'opposition déjà indiquée entre ce projet de loi et la doctrine de l'Église sur le mariage.

Que César, gardant ce qui est à César, laisse à l'Église ce qui est à l'Église, il n'y a pas d'autre moyen de conciliation. Que le pouvoir civil dispose des effets civils qui dérivent du mariage, mais qu'il laisse l'Église régler la validité du mariage même entre chrétiens. Que la loi civile prenne pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage comme l'Église les détermine et partant de ce fait qu'elle ne peut pas constituer (cela est hors de sa sphère), qu'elle en règle les effets civils [1].

Voilà la doctrine du Saint-Siége, voilà la doctrine de l'Église, concluent les partisans de l'opinion contraire au pouvoir des princes. Voilà comment le successeur de saint Pierre interprète la foi de l'Église et du concile de Trente. Si quelque doute a été possible autrefois, il ne l'est plus aujourd'hui. Au cas qu'il s'élevât quelque doute sur le vrai sens de ses décrets, le concile de Trente a renvoyé au Pontife romain.

Enfin, la Pénitencerie, consultée plusieurs fois sur la valeur des mariages contractés en France sous le coup d'un empêchement dirimant établi par la loi civile, s'est toujours prononcée pour la validité de ces mariages. Il suffira de citer la réponse adressée le 1er juin 1824 à l'évêque de Viviers et consignée dans le *Rituel* de Belley : l'extrait suivant est tiré de l'instruction émanée du tribunal suprême de l'Inquisition et transmise par l'organe de la congrégation du saint concile de Trente à l'évêque de Bruxelles, l'an 1804. « Les mariages des fidèles qui ne sont » frappés d'aucun empêchement canonique, sont valables quant à » l'obligation naturelle, et produisent un lien indissoluble, quels » que soient les empêchements établis mal à propos par la puis- » sance séculière, sans l'avis et l'approbation de l'Église.» Dans cet

[1] J'appelle l'attention des lecteurs sur ces deux propositions. L'union conjugale n'est légitime entre des chrétiens que dans le mariage-sacrement, hors duquel *il n'y a qu'un pur concubinage*. Que la loi civile prenne pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage comme l'Eglise les détermine. En présence de ces propositions, il me semble qu'on ne peut plus soutenir que la loi civile peut, *dans un état catholique*, accorder les effets civils à un mariage nul devant l'Eglise. Cette loi mettrait sur le même rang le concubinage et le sacrement et les sanctionnerait l'un et l'autre comme légitimes.

acte se trouvent trois autorités : celle de la S. Pénitencerie, celle de l'Inquisition et de celle de la Congrégation du concile.

Il faut distinguer, répondent les adversaires, entre les opinions des souverains Pontifes et leurs définitions. Quand ils définissent un article de foi, c'est-à-dire lorsqu'ils proposent un dogme à la foi des fidèles, leur autorité est certainement inattaquable et même irréformable, si le consentement exprès ou tacite de l'Église vient s'y joindre (Il faut se rappeler que ce sont des gallicans qui parlent). Mais quand ils émettent une simple opinion, elle est certainement d'un grand poids, mais elle n'a pas une autorité telle, qu'il ne soit pas permis de s'en écarter. C'est d'après ces principes qu'il faut juger de l'autorité des rescrits qui viennent d'être cités. Benoît XIV n'a pas fait une définition dans son traité des Synodes, ni même dans sa Bulle décrétale, adressée au cardinal d'York.

Il est constant que Pie VI n'a pas voulu trancher la question que l'on discute. Ce souverain Pontife s'exprimait ainsi dans une lettre adressée à l'archevêque de Malines, le 10 décembre 1784, dont l'original est conservé dans le palais archiépiscopal de cette ville : *Nous ne condamnons pas absolument les docteurs catholiques qui avancent que les princes peuvent ajouter des empêchements dirimants, et rendent ainsi inefficace et détruisent même la matière du sacrement, quoique d'autres leur refusent ce pouvoir, et que cette seconde opinion soit mieux fondée.* Il serait bien étonnant que quelques années après, Pie VI ait voulu soumettre à l'anathème porté par le concile, des théologiens qu'il appelle catholiques et qu'il déclare ne pas vouloir condamner. Assurément, un si grand changement n'a pu être opéré par un Bref adressé à un évêque particulier, et resté inconnu jusqu'à ce qu'il eût été inséré dans un opuscule publié en 1827. On ne peut pas voir dans ce bref un jugement rendu *ex cathedrâ;* dans ce Bref, il faut distinguer son dispositif et les motifs sur lesquels est appuyé ce dispositif. Le dispositif est la condamnation de la conduite de l'évêque de Motola. Dans toutes les opinions, sa conduite était condamnable, il infirmait un jugement émané de son supérieur. Même dans les définitions des conciles, dans les jugements dogmatiques des Papes, les motifs ou les raisonnements sur lesquels est appuyée la décision ne sont pas des articles de foi, la définition seule a ce caractère ; telle est la doctrine de Grégoire XVI dans l'ouvrage intitulé : *Il triompho della S. Sede et della chiesa.*

Pie VIII et Grégoire XVI entendent condamner les auteurs

qui placent le mariage dans les attributions exclusives des souverains.

» Pie IX expose la doctrine de l'Eglise, mais ne décide rien : c'est une lettre adressée à un prince, ce n'est pas un jugement dogmatique adressé à toute l'Eglise.

» Les réponses de la Pénitencerie ne sont pas décisions de nature à trancher une question générale. Cette Congrégation décide des causes particulières d'après les opinions qui lui paraissent les plus probables. »

OBSERVATIONS.

Les théologiens qui soutiennent que les princes ont le droit de mettre des empêchements dirimants de mariage et de juger de la nullité et de la validité du mariage, en tant qu'elle dépend de la loi qu'ils ont portée, s'attachent, comme on l'a vu, à prouver que leur opinion n'a pas été condamnée par le Saint-Siége. Sur ce point, je pense qu'ils ont raison : il n'existe pas de jugement par lequel un Pape ait retranché de sa communion et frappé d'anathème ceux qui professent cette opinion. Mais elle n'a aucun des caractères propres de la vérité : elle n'est pas ancienne. Il me paraît bien établi, qu'encore au commencement du 17e siècle, tous les théologiens, même en France, enseignaient que le pouvoir de connaître des causes matrimoniales appartient exclusivement à l'Eglise : si quelques-uns accordaient au prince le pouvoir d'établir des empêchements dirimants, ils reconnaissaient qu'il appartient au juge ecclésiastique de prononcer sur la légitimité du mariage, alors même qu'elle dépend de la loi établie par le prince.

Elle n'est pas universelle. De l'aveu des théologiens qui la professent, elle est particulière aux Gallicans. Les théologiens, dans le reste du monde catholique, professent l'opinion opposée.

Le Saint-Siége ne l'a pas condamnée, il est vrai, mais dans leurs rescrits, les Papes n'émettent pas leur sentiment particulier, ils exposent la doctrine de l'Eglise. Cette circonstance donne une grande autorité à leurs actes. Il faudrait des arguments bien forts pour engager un catholique à s'écarter de la doctrine ancienne, universelle et constante de l'Eglise; Gerbais et ses disciples ont proposé, développé leurs arguments, ils n'ont fait impression que sur un bien petit nombre d'esprits. Je n'en suis pas surpris : les arguments des défenseurs de l'ancienne

doctrine sont graves, quand ils sont bien déduits, et lorsqu'on se fonde tout à la fois sur la nature du mariage, sur son institution première et sur son élévation à la dignité du sacrement. Les réponses des disciples de Gerbais sont subtiles, futiles.

Je n'ai jamais partagé l'opinion de Launoy et de Pothier, j'ai toujours cru que l'Eglise a le pouvoir d'établir des empêchements dirimants de mariage et que ces empêchements frappent sur le contrat, matière du sacrement; mais, élevé en France, je pensais que le même pouvoir appartenait au prince; je sais m'élever au-dessus des préjugés d'éducation de nation et me rendre à la force des preuves et des autorités; après avoir pesé les raisons que l'on fait valoir pour et contre les deux opinions, les autorités que l'on invoque de part et d'autre, je reviens à la doctrine de l'Eglise. Au pouvoir civil appartient le droit de disposer des effets civils qui dérivent du mariage. A l'Eglise seule appartient le droit d'établir des empêchements dirimants qui atteignent le contrat naturel et le lien du mariage, et de connaître de toutes les causes où il s'agit de la validité ou de l'invalidité de ce contrat et de ce lien. *Dans un état où la doctrine catholique est la loi fondamentale*, le pouvoir doit laisser l'Eglise régler la validité du mariage entre catholiques; la loi civile doit prendre, pour point de départ, la validité ou l'invalidité du mariage, comme l'Eglise le détermine.

DELAHAYE,
Juge au tribunal de la Seine.

Rectifications historiques.

LES VAUDOIS DU MOYEN AGE,

LEUR ORIGINE ET LEUR LITTÉRATURE

D'APRÈS LES TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE ET EN PARTICULIER DE M. HERZOG.

Quatrième article [1].

V. — La foi sans les œuvres est morte. — La charité. — Le *jus gladii* n'appartient qu'à Dieu. — La pauvreté et la chasteté. — Le sacrement du mariage. — La contemplation et la vie religieuse. — La prière. — Les trois ordres de la chrétienté. — Il faut vénérer les saints. (Herzog, l. II, ch. 4.)

Les premiers Vaudois professaient sur la justification une doctrine en tout conforme à l'orthodoxie romaine [2]. D'accord avec

[1] Voir le 3e art., au numéro précédent, ci-dessus, p. 351.

[2] Non pas, sans doute, l'orthodoxie romaine telle que la représente à dessein ou par ignorance le protestantisme.

la tradition catholique de tous les siècles, ils admettaient que par la foi nous devenons les enfants adoptifs de Dieu (*adoptes en filhs de Dio*), et que sans elle les œuvres n'ont aucun mérite quelconque. D'un autre côté, leurs écrits font ressortir avec plus de force encore que la foi ne saurait justifier l'homme aux yeux de Dieu sans l'amour, sans les bonnes œuvres. Les passages où il est déclaré que les œuvres sont indispensables au salut éternel, sont innombrables. « *Notre foi est-elle morte*, dit l'auteur du *Vergier*, » citant les paroles de saint Bernard; *le Christ est aussi mort en* » *nous. Si l'amour se refroidit, la foi meurt comme le corps dépouillé* » *de l'âme qui fait sa vie.* » « *Saint Jacques*, est-il écrit dans le livre » du *Novel Confort*, *déclare en termes formels, explicites, que* » *l'homme ne saurait être justifié par la foi seule; la foi sans les* » *œuvres est vide et morte.* » — « *Il y a deux choses*, — ce sont les » paroles du Commentaire vaudois du Cantique des Cantiques » (IV, 8), — *il y a deux choses au moyen desquelles la sainte Eglise* » *s'élève jusqu'au Christ, la foi et l'œuvre, et l'une n'a aucune valeur* » *sans l'autre* (la fe e l'obra, e l'una non val sencza l'obra). *La* » *foi et les bonnes œuvres sont les deux joues de la bien-aimée.* » L'auteur insiste à plusieurs reprises sur *la justificacion de las obras*.

L'amour de Dieu et du prochain, ou la charité dans le sens le plus étendu du mot, est aussi un thème favori des premières productions vaudoises. Il faut le dire à la louange des adhérents de Valdo, ils n'avaient pas encore pour l'Eglise, qui les avait bannis de son sein, cette haine passée dans le protestantisme, pour ainsi dire à l'état de dogme. Ils se soumirent d'abord avec résignation à la position difficile qu'ils s'étaient créée eux-mêmes, en faisant la guerre à la hiérarchie romaine. Les malins diront peut-être que c'était là le seul parti à prendre pour une faible minorité en face d'une majorité redoutable. Nous pensons cependant que, en rejetant comme indigne du chrétien tout esprit de vengeance, les anciens Vaudois étaient mus aussi par un sentiment de piété. Il y allait néanmoins, il faut bien l'avouer, beaucoup de leur intérêt à prêcher aux populations, et surtout aux autorités, la nécessité d'aimer le prochain. Quiconque, au moyen âge, secouait le joug de l'Eglise, se révoltait par cela même contre l'autorité civile. Les partisans de Valdo, en professant des principes hérétiques, s'exposaient donc à être traités en malfaiteurs, en perturbateurs du repos public. Pour échapper aux persécutions, il fallait conséquemment insister sur la loi de grâce qui ordonnait, par opposition à la loi mosaïque, de par-

Digitized by Google

donner à tous. C'est aussi là, en effet, ce que répétaient sans cesse les sectaires de Lyon. Ils allaient même jusqu'à soutenir, contrairement à l'Evangile, qu'à Dieu seul était réservé le droit de châtier. Le *jus gladii* de l'autorité séculière était à leurs yeux incompatible avec le précepte évangélique de l'amour. Les révolutionnaires de tout temps n'ont pas professé un principe différent, que je sache. On comprend pourquoi. Ce principe découlait aussi chez les Vaudois de leur tendance essentiellement protestante à exagérer le sens de certaines doctrines bibliques, sans chercher à les mettre en harmonie avec d'autres qui ne sont contradictoires qu'en apparence. De nos jours encore, on le sait, le droit du glaive et conséquemment celui de la guerre, est déclaré, par plusieurs chauds partisans de la réforme, directement contraire à l'esprit du christianisme. Sur ce point, comme sur tant d'autres, l'hérésie donne la main, malgré elle sans doute, mais par une conséquence nécessaire de ses principes, aux ennemis de toute autorité.

Les deux vertus principales au point de vue de la secte vaudoise, dans la première période de son existence, étaient donc la pauvreté et la chasteté. Nous avons vu que les sectateurs du réformateur lyonnais faisaient de ces deux vertus l'apanage indispensable de quiconque embrassait le ministère de la prédication. Mais pour que la pauvreté fût méritoire aux yeux de Dieu, deux conditions étaient requises : elle devait être sincère, spontanée, et en même temps laborieuse. C'est ce que prouvaient, d'une part, l'exemple d'Ananie frappé soudain de mort pour avoir retenu en secret une partie de son bien, et, de l'autre, celui de saint Paul renonçant sans arrière-pensée à tout par l'amour de Dieu, mais travaillant aussi de ses propres mains, pour n'être point à charge à ses frères dans la foi.

La chasteté de son côté, exigeait qu'on s'abstînt même de toute espèce de familiarité avec les personnes du sexe (*familiarita de las fennas*). L'auteur du *Vergier* est très-sévère à cet endroit. Il s'arme même de nombreux passages tirés des Pères et de quelques paroles mordantes d'un certain philosophe Secundus, pour prouver à ses lecteurs que les femmes sont, *tutte quante*, une source de perdition pour l'homme. Il ne faudrait pas en conclure, cependant, que les Vaudois rejetassent le sacrement du mariage [1]. La *Nobla Leyczon* recommande expressément la

[1] C'est là une grave erreur que M. Hurter a aussi reproduite dans sa *Vie d'Innocent III*. Les quelques pages que cet écrivain, d'ailleurs si consciencieux, a

Digitized by Google

fidélité dans le mariage, qu'il appelle un noble contrat. *Gardes ferm lo matremoni*, dit le poëte au vers 88, *aquel noble convent*. *L'Epistola fideli* enseigne que le mariage est le quatrième (sic) sacrement de l'Église, et l'auteur du sermon *De las noczas* (manuscrit de Dublin, n° 3), s'élève avec force contre les hérétiques qui avaient déclaré, contrairement à la foi, l'union conjugale chose illicite. Les adhérents de Valdo professaient cependant à leur tour une doctrine antiscripturaire, en refusant à l'humaine faiblesse le droit de recourir au septième sacrement pour échapper aux dangers que signale saint Paul (I *Cor*. VII, 2, 5, 9). C'est du moins ce que nous croyons pouvoir inférer, en toute justice, de plusieurs passages de leurs écrits, que l'extrême délicatesse du sujet ne nous permet pas de citer textuellement. Quelques paroles plus positives encore du Pseudo-Reinier, et que nous passons également sous silence, viennent à l'appui de notre opinion. Elles nous montrent que les catholiques du moyen âge accusaient même la secte de voir un *péché mortel* dans ce que la loi de grâce concédait pourtant au chrétien comme frein à ses passions. Le point de vue purement mosaïque sous lequel les premiers Vaudois envisageaient l'union conjugale, ferait supposer aussi qu'ils n'admettaient pas même comme légitime aux yeux de Dieu l'instinct naturel qui porte les deux sexes à s'unir, dans l'espérance, comme s'exprime le Catéchisme du concile de Trente, de se secourir et de s'aider mutuellement, afin de supporter plus aisément les incommodités de la vie, les infirmités et les peines de la vieillesse. On s'étonnerait de la tendance ascétique qui distingue, en général, les doctrines primitives des Vaudois, si l'on n'y reconnaissait un des traits caractéristiques de toute hérésie à son début. Dépouillées, par une conséquence inévitable de leur principe fondamental, de cet admirable esprit de discernement qui est une des marques évidentes de la perpétuité, dans l'Église, du don de la Pentecôte, les hérésies ont toujours, dans la morale, comme dans le dogme, penché vers les extrêmes. Remarquez aussi que les doctrines religieuses nées en dehors de l'Église et par opposition à ses enseignements, sont presque toujours anti-sociales et contraires aux lois de la nature. Elles ne font d'ordinaire aucun cas des besoins du cœur de l'homme, quelque légitimes qu'ils puissent être d'ailleurs. Ceci s'explique facilement. L'harmonie complète des lois

consacrées aux croyances religieuses des Vaudois, offrent plusieurs inexactitudes de ce genre. M. Jager en a rectifié quelques-unes dans des *notes* ajoutées à la traduction française de M. Alexandre de Saint-Chéron.

divines avec celles qui régissent la nature humaine, ne se rencontre que dans le catholicisme.

Tout en considérant le mariage comme honorable, la secte vaudoise faisait néanmoins, comme l'Eglise, une part bien autrement belle à la virginité. Elle constituait, nous le répétons, avec la pauvreté, le caractère distinctif du chrétien parfait, du *veray Religios*. Ces deux vertus introduisaient l'âme dans le sanctuaire de la vie contemplative. « *La contemplation*, dit l'auteur du *Vergier*, *c'est l'élévation à Dieu de l'âme qui a renoncé à tous les biens* » *de ce monde.* » «*Qu'il est doux*, est-il dans le livre des *Vertucz*, » *de demeurer jour et nuit dans la maison de la contemplation! Au* » *dehors tout est danger, car au dehors sont la tempête et le trouble* » *qui donnent la mort.* » Mais pour atteindre au plus haut point de sainteté possible à la créature humaine, il ne suffisait pas encore d'être chaste et pauvre; il fallait châtier la chair par de nombreuses et dures pénitences (*motas aspreczas*), et par le jeûne. L'oraison (*oracion*, *auracion*), nécessaire à tous les degrés de la vie spirituelle, l'était aussi et avant tout à ceux qui aspiraient à la perfection. C'était sur les ailes de la prière que le chrétien chaste, pauvre et *voué aux bonnes œuvres*, pénétrait à travers les chœurs des séraphins et des chérubins jusqu'au tribunal du Souverain Juge. Remarquez bien ceci : la prière, pour être agréée de Dieu, devait être accompagnée des bonnes œuvres. Telle était la doctrine qu'enseignaient les anciens Vaudois. C'est ce que déclare positivement l'auteur du *Vergier*. « *Nos prières*, dit-il » avec saint Cyprien, *ne s'élèvent vers Dieu, qu'autant que nos œu-* » *vres ont de mérite à ses yeux.* »

Le peuple de Dieu formait, selon les anciens Vaudois, trois classes distinctes. Ceux qui embrassaient la vie contemplative et vivaient, conséquemment, comme le Sauveur et les apôtres, dans la pauvreté absolue et la chasteté, occupaient le premier rang dans l'Eglise de Jésus-Christ. C'étaient les *parfaits* (*perfeit*). Le royaume de Dieu devenait leur partage. Après eux venait la noble cohorte (*guarnicion*) des chrétiens *vierges* qui, sans renoncer entièrement à tous les biens terrestres, se contentaient cependant du strict nécessaire, donnant le reste aux pauvres. Leur héritage était la nouvelle terre promise à ceux que le Christ appelait les *bienheureux*. Dans la troisième catégorie se trouvaient placés les époux vertueux, qui pratiquaient les bonnes œuvres et élevaient leurs enfants dans la crainte de Dieu. A eux seraient adressées au grand jour du jugement final les con-

Digitized by Google

solantes paroles du Sauveur : « Venez à moi, vous les bénis de » mon Père. » Cette triple classification correspond exactement aux trois ordres des moines, des ecclésiastiques et des hommes mariés, dont parle Joachim, l'abbé de Flora [1]. Tous les chrétiens avaient droit aux divines promesses, mais la plus glorieuse part était, nous le voyons, réservée à ceux qui préféraient aux douceurs de la vie conjugale la chasteté parfaite et la pauvreté [2].

Le nombre trois paraît avoir eu, du reste, aux yeux des Vaudois, une signification fort mystérieuse. Ils y reviennent sans cesse dans leurs écrits. On dirait qu'il constituait pour eux l'essence même du christianisme. La distinction de Dieu en trois personnes, ce dogme fondamental de la religion révélée, et dont ils ne se lassaient pas, avec raison, de faire ressortir l'extrême importance, avait sans doute contribué à leur faire envisager sous un triple point de vue toutes les vérités chrétiennes. C'était en *trois* époques qu'ils divisaient le développement de l'humanité : l'époque antérieure à la loi mosaïque, celle de la loi et l'époque du christianisme. A cette triple partition correspondaient les *trois* lois que Dieu donna aux hommes, la loi naturelle, celle de Moïse, et la loi de grâce. Ils comptaient *trois* venues distinctes du Sauveur, qui s'était manifesté d'abord dans la chair par le mystère de l'Incarnation, se révélait aux siens par l'infusion de son esprit, et apparaîtrait de nouveau au monde au jour du jugement. Nous avons vu qu'ils distinguaient, comme l'Eglise du reste, la pénitence en *trois* parties, la contrition, la confession et la satisfaction. L'homme avait *trois* ennemis principaux, le monde, son corps, et le démon. Nous verrons plus tard que la hiérarchie vaudoise subit aussi cette loi générale, et qu'elle consistait dans l'évêque, le prêtre et le diacre. Ils représentaient la croix sous la forme d'un T, et le Sauveur crucifié un pied sur l'autre et conséquemment percé seulement de *trois* clous, ce qui leur valut de sévères réprimandes de la part d'Innocent III, à cause du scandale que causait leur innovation [3]. Leur tort au fond, à moins été celui d'attribuer une valeur mystérieuse au nombre de trois que d'en avoir fait une espèce de chiffre cabalistique.

[1] V. Engelhart, *Kirchengeschichtliche Untersuchungen*, p. 45-73.

[2] Dans un traité vaudois de la bibliothèque de Paris, les *religieux* sont dépeints comme formant la plus noble portion du peuple de Dieu, et supérieurs *par leur vœu de chasteté*, à ceux qui pratiquent cette vertu sans en avoir pris l'engagement solennel.

[3] Voir Hurter, *vie d'Innocent III*, liv. XIV.

Digitized by Google

Les doctrines vaudoises exposées jusqu'ici, et puisées à la source même des documents de la secte, suffiraient à elles seules pour justifier les assertions des écrivains catholiques du moyen âge. En présence de faits aussi authentiques, que croire maintenant de la véracité des historiens vaudois? Ont-ils eu raison d'affirmer que leurs adversaires avaient pris à tâche de falsifier les croyances de leurs ancêtres? N'est-il pas évident que, si leurs pères avaient certaines tendances que le protestantisme appellerait orthodoxes, ils étaient bien éloignés cependant de professer des principes *absolument* homogènes à ceux de la réforme? Les Vaudois français, avant le 16e siècle, ne voulaient pas même concéder que leur confession de foi différât de celle de Rome. *Fides*, dit Moneta en parlant d'eux (*ut ipsi dicunt*), *una est in Ecclesiâ romanâ, et in congregatione Waldensium, licet discrepantia in operibus.*

Que pensait la secte vaudoise, dans l'origine, de l'invocation des Saints? Ici, il faut en convenir, elle n'eut pas besoin de la réforme pour être hérétique. Non pas qu'elle refusât, comme le prétend Yvonet, à l'Église triomphante la faculté d'entendre les prières des chrétiens ici-bas; elle n'avait pas encore résolu ce grand problème qu'il était réservé seulement aux profondes lumières des novateurs du 16e siècle de trancher d'une manière *infaillible*; mais elle n'admettait pas que l'armée céleste pût intercéder auprès de Dieu en faveur de sa sœur militante. Les saints assistaient d'en haut aux luttes spirituelles des fidèles, à leurs souffrances; ils voyaient les efforts incessants que faisait le prince des ténèbres pour entraîner les âmes avec lui dans l'abîme éternel; ils entendaient leurs gémissements et jusqu'à leurs soupirs, mais ils n'y pouvaient rien! Sans doute, du regard ils interrogeaient le fils de Dieu, le suppliant de secourir ceux qui combattaient pour l'amour de son nom, mais le Fils de Dieu restait impassible; il eût été au-dessous de lui, le Tout-Puissant, d'accorder la moindre grâce aux habitants du ciel, fût-ce même à sa propre mère! Quelle étrange doctrine! Quelle belle part de béatitude faite aux élus! Les documents vaudois ne tiennent pas, il est vrai, ce langage; mais, nous le demandons, peut-on tirer d'autres conclusions de leur croyance, que les saints entendaient sans doute les prières de leurs frères sur la terre, mais ne pouvaient intercéder auprès de Dieu en leur faveur? Voyez aussi quelle inconséquence! Les Vaudois priaient, comme les protestants, *les uns pour les autres*; ils intercédaient auprès du Seigneur

Digitized by Google

les uns pour les autres ; le Seigneur les écoutait, les exauçait souvent, et il n'écoutait pas, il n'exauçait pas ses amis intimes, ceux qui avaient versé leur sang pour lui, s'étaient pour lui fait brûler à petit feu, scier, décapiter, écorcher, flageller jusqu'à la mort, même crucifier !

La secte vaudoise professait cependant une grande vénération pour les saints, et surtout pour Marie. La mère de Dieu est appelée dans le poëme de la *Nobla Leyczon*, la *Vergena gloriosa, nostra dona* [1]. Le livre des *Tribulaqions* contient ces paroles : *Vaine est la crainte de celui qui redoute de renoncer à la communion de son père et de sa mère, et qui n'a point peur de perdre celle de Dieu et de la Vierge Marie. — Après Dieu,* est-il dit dans la *Glosa pater, nous devons à la bienheureuse Vierge Marie* (beata Vergena) *les plus grands honneurs d'entre toutes les créatures, car elle est la Mère du Christ. —* La mère de Dieu bienheureuse ! Elle qui voit souffrir ses enfants, les frères de son Fils bien-aimé, et ne peut obtenir de *Lui* la moindre grâce pour eux ! — Et ailleurs : *Ceux qui participeront aux noces célestes sont le Christ et la Vierge* (la Vierge après le Christ), *et tot lo convent de l'ost celestial e la cumpagnia de li esleja.* Marie porte aussi le glorieux titre que lui donne l'Eglise de Reine du Ciel, *Regina del Cel.* Les Vaudois lui adressaient le salut angélique *Ave Maria*, mais, conséquents avec leur principe, ils omettaient la prière finale, par laquelle l'Eglise réclame son intercession.

R. STEVENSON.

(Extrait des *Annales catholiques de Genève.*)

Critique historique.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE DU MANS

PAR LE R. P. DOM PAUL PIOLIN,

Bénédictin de la Congrégation de France [2].

Nous trouvons en tête de cet ouvrage une *Introduction* remarquable. Elle comprend trois parties.

D'abord se présente une critique aussi complète que judicieuse des sources principales auxquelles a puisé D. Piolin. Ces sources sont : pour l'histoire des huit premiers siècles, les *Acta Pontifi-*

[1] V. 30, 214, 216.

[2] T. Ier, chez Julien, Lanier et Lecoffre, Paris.

cum Cenomannis in urbe degentium, ou les *Actes*, les *gestes des Évêques du Mans*, ou bien encore le *Liber Pontificalis* : toutes dénominations employées pour désigner le même recueil. Il a été publié par Mabillon [1], et il contient les vies, la plupart abrégées, de quarante-quatre évêques. Il est donc assez considérable; mais ses diverses parties sont loin de présenter la même autorité. On le regarde comme l'ouvrage de plusieurs auteurs. La première partie, qui s'étend depuis Julien, le premier évêque du Mans, jusqu'à saint Aldric, paraît avoir été composée, vers le milieu du 9e siècle, par un clerc attaché à l'Église cathédrale. On le voit, tout occupé de constater les droits de cette église, ses revenus, ses prérogatives honorifiques ou réelles [2], de réunir des titres vrais ou faux, pour lui assurer la possession de tous les monastères du diocèse [3]. Qu'un évêque ne lui ait laissé ni droits, ni revenus, qu'il n'ait fait aucune fondation, son nom ne paraît même pas dans le recueil. Ainsi en est-il de Bandegésile, qui cependant occupa le siége du Mans entre saint Domnole et saint Bertrand [4]. Il faut donc distinguer, dans ce recueil, ce qui appartient aux documents anciens, de ce qui a été ajouté d'après des renseignements moins exacts.

Quant aux monuments de la première classe, on ne peut révoquer en doute leur existence. Ainsi, pour ne parler que de saint Julien, il est certain que, dès la fin du 6e siècle au plus tard, on possédait sa légende dans l'Église du Mans. Une basilique lui était dédiée; un culte public lui était rendu. Dès lors, les souvenirs sur son apostolat, sur les principaux traits de sa vie, sur sa naissance, sur sa mission, sur sa mort, étaient fixés et ne pouvaient plus varier, quant à l'essentiel. A cette époque, en effet, les usages liturgiques ne permettaient pas que l'on solennisât la mémoire d'un saint sans faire, dans les moments les plus graves de l'office, et même du sacrifice, une mention assez étendue de ses actions. On lisait d'abord ses Actes à l'office de la nuit, alors suivi par la généralité des fidèles, qui prenaient à ces lectures un grand intérêt. On commençait la messe par une seconde lecture des Actes ou de la vie des saints. S'ils étaient trop longs, on les coupait en deux ou trois leçons qui précédaient toujours l'épître et l'évangile. Dans plusieurs autres parties de la messe, mais surtout dans la préface, que l'on nommait alors *Contestatio Missæ*, pièce fort longue, l'on faisait

[1] Voir *Vetera Analecta*, t. III, p. 45 et suivantes.
[2] Dom Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, Intr., p. III.
[3] *Ibid.*, p. XXVIII.— [4] P. XXXV.

Digitized by Google

d'un style pompeux et magnifique, une récapitulation, ou abrégé de la vie du saint que l'on avait lue entière au commencement. Se trouvait-il, dans les Actes, quelques difficultés, ou des points exigeant un enseignement particulier, les évêques montaient à l'ambon, avant l'oblation, pour donner au peuple les explications que réclamait l'état de son intelligence. De là, les homélies et les sermons à la louange des martyrs et des autres saints.»

Comme l'Eglise du Mans fut, dès l'origine, gouvernée par des évêques d'une sainteté et d'un mérite reconnus, leurs récits et leurs enseignements durent s'appuyer toujours sur des témoignages irrécusables. Au Mans, comme dans toute la Gaule, les usages liturgiques dont nous parlons subsistèrent jusqu'au 9e siècle. Or, le recueil des *Gestes* remonte, pour la première partie, à peu près à cette époque [1]. Le collecteur trouva donc, pour composer cette œuvre, de nombreux éléments dans les souvenirs des fidèles, dans l'impression produite par les miracles qui s'accomplissaient sur le tombeau des saints, dans les homélies des évêques et dans les actes qu'ils commentaient. L'antiquité de ces derniers monuments était très-grande. On sait, en effet, que l'on apporta dès le 1er siècle, le soin le plus religieux à retracer la vie et les actes des évêques [2]. Aussi, quand Leithald écrivit, au commencement du 11e siècle, la vie de saint Julien, put-il consulter, outre la tradition et les *actes des évêques du Mans*, de vieux registres et une légende manuscrite, tirée du monastère de Fleury [3].

Dom Piolin soumet à la même critique les sources d'après lesquelles ont été composées les Vies des évêques des huit premiers siècles [4]. Tout en déterminant la part de vérité qu'elles renferment, il montre que l'œuvre du collecteur des *Gestes* n'est pas de tout point irréprochable. Nous avons signalé déjà l'idée sous l'influence de laquelle il travailla, nous pourrions indiquer d'autres points attaquables et fortement suspects : ainsi la longue liste des domaines qui auraient été donnés à saint Julien et à saint Thuribe, son successeur [5], la nomenclature des bourgs où les premiers évêques auraient formé des congrégations chrétiennes et consacré des évêques ; — celle de leurs ordinations conférées à des prêtres, à des diacres, etc. [6]. Sur tous ces points, D. Piolin laisse peu à désirer.

Il traite, dans la seconde partie de son *Introduction*, une ques-

[1] *Ibid.*, p. VII. — [2] *Ibid.*, p. VIII. — [3] *Ibid.* p. XIV. — [4] *Ibid.*, p. XVII-XLII.— [5] *Ibid.*, p. XVI. — [6] *Ibid.*, p. XV.

Digitized by Google

tion non moins importante. Déterminer l'origine de l'Eglise du Mans, tel est son but. Il prouvera qu'elle remonte au premier siècle de l'Eglise chrétienne. Mais, comme cette opinion n'a pas laissé que de rencontrer une violente opposition, il expose et discute les sentiments contraires. Ils se réduisent à deux principaux : les uns fixent au milieu du 3e siècle la mission de saint Julien ; les autres la reculent jusqu'après la conversion de Constantin [1]. Il faut montrer que ni l'un ni l'autre de ces systèmes ne renferme la vérité. Pour entrer plus largement dans cette discussion, dom Piolin commence par établir cette proposition : la foi chrétienne a été prêchée et implantée dans la Gaule, dès le premier siècle de notre ère. — On sera peut-être tenté de voir là une digression. Si elle existe, il ne faut pas s'en plaindre, car dom Piolin sait en faire jaillir une vive lumière sur l'établissement du christianisme dans la Gaule. Nous ne pouvons énumérer tous les trésors qu'il déploie à l'appui de sa thèse, et nous le regrettons. Bornons-nous à signaler les points principaux de sa discussion.

C'est peu pour dom Piolin d'indiquer les traditions relatives à l'action directe de saint Pierre, de saint Paul, de saint Jacques le Majeur et de saint Philippe sur les Gaulois ; — de rappeler les martyrs que les Eglises de Lyon et de Vienne fournirent à Marc-Aurèle ; — de commenter les témoignages, déjà si forts, de saint Irénée, de Tertullien, de Lactance et de saint Justin. « Il ne suffit pas, dit-il, de savoir en général que la foi s'établit dans notre » patrie au 1er siècle, il faut rechercher les ouvriers employés » à cette œuvre par la Providence [2]. » Il distingue donc d'abord trois nombreux essaims de missionnaires envoyés en Gaule, pendant le 1er siècle, pour l'évangéliser.

La première de ces saintes compagnies, qu'il nomme la mission juive, se composait de sainte Marie Madeleine, de saint Lazare, frère de cette illustre pénitente et premier évêque de Marseille ; de saint Maximin, qui planta la foi dans la ville d'Aix ; de sainte Marthe, sœur de Madeleine et de Lazare, des saintes Salomé et Marie, mère de Jacques. Partis ensemble de la Palestine, ils exercèrent leur apostolat dans la Provence, et leurs efforts ne furent pas stériles [3].

La seconde mission comptait parmi ses membres, saint Trophime d'Arles, saint Paul de Narbonne, saint Martial de Limoges, saint Austremonie de Clermont, saint Gatien de Tours, saint

[1] *Ibid.*, p. XLIX. — [2] *Ibid.*, p. LIII. — [3] *Ibid.*

Saturnin de Toulouse et saint Valère de Trèves. Ces sept évêques étaient envoyés par saint Pierre, pasteur suprême, chargé de l'enseignement et du sort de l'univers; il dirigeait les ouvriers évangéliques vers les contrées que lui montrait l'Esprit-Saint [1].

Saint Clément, un de ses successeurs, fit partir pour la Gaule la troisième mission. Elle avait pour chef saint Denis, premier évêque de Paris et martyr [2].

Dom Piolin, nous le répétons, déploie, pour établir ces faits, une érudition peu commune. En dehors de ces missions, continue-t-il, un grand nombre d'ouvriers évangéliques vinrent, dès le 1er siècle, prêcher l'Evangile dans la Gaule. Une critique impartiale ne peut rejeter les souvenirs et les monuments qu'a laissés leur passage. Au nombre de ces apôtres se placent saint Crescent, fondateur de l'église de Vienne; saint Front, premier évêque de Périgueux; saint Georges du Puy et saint Julien du Mans [3]. Dom Piolin arrive alors à prouver que ce dernier évêque reçut sa mission de saint Pierre ou de saint Clément.

On a vu dans cette disjonctive une espèce de contradiction qui n'existe pas. Voici l'explication de dom Piolin. Saint Pierre, dit-il, vint à Rome vers l'an 44. En 51, l'édit de persécution, porté par Claude, le forçant de s'éloigner, il retourna à Jérusalem. Comme l'empereur mourut en 54, saint Pierre revint à Rome en 57. Pendant cette absence, saint Lin, saint Clet et saint Clément paraissent avoir gouverné en son nom l'Église romaine. Quand donc ils envoyèrent des ouvriers évangéliques dans les diverses contrées de l'Occident, ils les ordonnèrent et leur conférèrent la mission au nom du prince des Apôtres. « De là vient » que les premiers écrivains, considérant, tantôt celui qui avait » immédiatement transmis la juridiction, tantôt celui au nom » duquel elle avait été conférée, ont mêlé les noms de saint Pierre » et de saint Clément, parce que ce dernier semble avoir tenu le » premier rang entre les trois vicaires du prince des Apôtres [4]. »

Cette explication comprise, revenons à saint Julien. Ne pouvant suivre dom Piolin dans tous les détails de sa discussion, nous devons nous attacher encore à recueillir quelques-uns de ses arguments. Il montre donc qu'à la fin du 10e siècle, des monuments vénérables par leur antiquité constataient la qualité de

[1] Ibid., p. LIV. — [2] Ibid., p. LXXXIV. — [3] Ibid., p. LXXXVII.

[4] Cette thèse, ajoute D. Piolin, sera établie solidement dans le second volume des *Origines de l'Église romaine*. On peut voir les notes de Bianchini sur le *Liber pontificalis* de l'Église de Rome, t. II, *passim*, et Papebrock, *Propylæum ad acta sanctorum maii*, p. 15. Confr Mœlher, *la Patrologie*, t. I, p 59; tr. fr. Ap. D. Piolin, *Hist. de l'Église du Mans*, intr., p. XCI-XCII.

Digitized by Google

saint donnée à l'évêque des Cénomans, et sa mission au 1er siècle de l'Eglise [1]. Ces monuments existaient même dès le 6e siècle. C'était alors, dans l'Eglise du Mans, une croyance générale, que saint Julien avait été envoyé de Rome par saint Pierre, ou par saint Clément, au nom du prince des Apôtres. Cette croyance, reçue des ancêtres, n'était pas seulement transmise par la tradition; la liturgie l'avait fixée [2]. Rhaban Maur, dont on connait l'érudition si vaste et si sûre, l'adopta [3]. Un diplôme de Charlemagne, de l'an 802, la confirma [4] à la fin du 9e siècle. Léthalde essaya, il est vrai, contre la foi des anciens monuments, de reculer jusqu'au commencement du règne de Décius l'arrivée de saint Julien chez les Cénomans [5], mais son opinion ne prévalut pas; car nous voyons, en 1031, le second concile de Limoges se prononcer en faveur de l'autre système. Pierre le Vénérable, au commencement du 12e siècle, le chapitre du Mans, à la même époque, l'embrassent aussi et le professent hautement [6]. — D'autres autorités sont invoquées par D. Piolin; mais arrêtons-nous là, et résumons avec ses propres expressions, cette discussion.

« Il est établi 1° que l'opinion émise par Léthalde ne prévalut pas dans l'Eglise du Mans, attendu que la tradition et les monuments antérieurs à cet écrivain parurent toujours dignes d'une plus grande confiance que ses conjectures; 2° que le sentiment qui fait remonter la mission de saint Julien au 1er siècle de l'ère chrétienne, est appuyé sur des monuments plus anciens de plusieurs siècles que ceux qui la rapportent au 3e; 3° que ce sentiment a toujours été le plus généralement admis par les Eglises même les plus éloignées de celle du Mans; 4° qu'il est le seul admissible d'après les règles d'une saine critique [7]. »

Toutes les objections dirigées contre ces conclusions, D. Piolin les réfute. Il s'arrête surtout au système chronologique établi par le P. Papebrock. Un mot donc sur ce système qui, s'il n'est pas sans exagération, a cependant son importance. L'auteur prétend que, d'après les anciennes coutumes et les prescriptions de saint Léon le Grand, la consécration des évêques a toujours été réservée au dimanche. Ce principe posé, quand on connait le nombre d'années, de mois et de jours qu'a duré chaque pontificat, on peut, à l'aide d'une table chronologique et de la lettre dominicale, retrouver non-seulement l'année, le mois et le jour de l'ordination et de la mort d'un évêque,

[1] *Ibid.*, p. xcvi. — [2] *Ibid.*, p. xcii. — [3] *Ibid.*, p. xciii. — [4] P. xciv. — [5] P. xcvi. — [6] P. xcvii-xcviii. — [7] *Ibid.*, p. c-ci.

mais encore les années, les mois, les jours de la vacance du siége. Le P. Papebrock applique ce système à l'histoire des évêques du Mans. Prenant pour point de départ la mort de saint Innocent, arrivée en 543; connaissant, d'ailleurs, le nombre des années, des mois et des jours de son pontificat, guidé aussi par la lettre dominicale, il fixe le jour de son ordination au 21 juin 496. Tous les autres évêques sont soumis au même calcul. Le P. Papebrock remonte ainsi jusqu'à saint Julien. D'après sa supputation, cet évêque aurait posé sa chaire au Mans le 17 octobre 247, et, comme il siégea 47 ans, 3 mois et 10 jours, il serait mort le 17 janvier 294.

Ce système, tout ingénieux qu'il est, presente cependant des côtés vulnérables. Le principe d'abord souffre des exceptions. On sait, en effet, que saint Télesphore fut ordonné par saint Sixte un mercredi, saint Hygin un vendredi, saint Calixte un samedi. On veut, il est vrai, expliquer ces dérogations, en remettant au dimanche l'intronisation de ces Papes. Mais que l'on pèse bien cette remarque de D. Piolin : quel motif a porté l'Eglise à choisir le dimanche pour l'ordination des évêques? La pensée de pouvoir réunir plus facilement ce jour-là tout le peuple qui devait concourir à l'élection du pasteur. Or, ces assemblées de tous les fidèles avaient lieu, non-seulement le dimanche, mais aux anniversaires de la nativité du Sauveur et de son Ascension, aux fêtes des apôtres et des martyrs; et l'Eglise a permis de consacrer en ces jours les évêques. Ainsi s'expliquent les jours choisis pour la consécration de saint Télesphore, de saint Hygin et de saint Calixte. Or, si l'Eglise de Rome admit ces exceptions en ce qui concernait les souverains Pontifes, pourquoi auraient-elles été interdites aux Eglises particulières?

Doit-on, d'ailleurs, appliquer avec la même rigueur aux catalogues de ces Eglises les règles dont on use pour les catalogues des Papes? Ces derniers intéressant tout le monde catholique, n'ont-ils pas une autorité dont les premiers ne peuvent pas toujours approcher? Il y a lieu, sans doute, d'ajouter foi à ce qu'ils rapportent sur le nombre d'années, de mois et de jours de chaque épiscopat; mais il est difficile que leurs seules données conduisent toujours à une certitude absolue. Qu'on en juge par ce seul fait que cite P. Piolin. D'après les Actes de saint Julien, cet apôtre, accablé de vieillesse et de fatigue, désigna saint Thuribe pour son vicaire, et il se retira dans une solitude où il

vécut quelque temps encore. Or, ces mêmes Actes et ceux de saint Thuribe ne nous apprennent pas si les 47 ans, 3 mois et 10 jours de l'épiscopat de saint Julien s'étendent jusqu'à sa mort, ou seulement jusqu'à sa retraite.

Ajoutons que c'est seulement au 11e siècle que l'on trouve indiquée la durée des diverses vacances du siége du Mans. Cet éloignement des premiers siècles ne rend-il pas possible l'introduction de quelques inexactitudes dans ces supputations? et l'emploi de la lettre dominicale suffit-il pour produire une sécurité complète?

Enfin, il y a des lacunes dans les listes épiscopales de l'Église du Mans. Or, enchaîner avec une extrême rigueur, comme le fait Papebrock, un épiscopat à un autre, est-ce toujours tenir un compte suffisant de ces lacunes? De là, ces conclusions de D. Piolin: « Le sytème de Papebrock, pour être applicable, supposerait dans les manuscrits une perfection de détails et de transcription que tout paléographe avouera être presque introuvable; il suppose, d'un autre côté, dans les originaux une exactitude qui n'existe pas; c'est pourquoi nous ne le suivrons point servilement dans cette histoire, en nous réservant toutefois d'en faire l'application lorsque les circonstances le rendront possible [1]. »

D. Piolin expose, dans la troisième partie de son *Introduction*, l'ordre chronologique qui lui paraît le meilleur. Il ne dissimule pas, et nous l'en louons, le parti qu'il a tiré, pour le composer, des travaux de chronologistes antérieurs et surtout de dom Bondonnet, de Papebrock et de dom Liron. Ce dernier lui semble mériter la préférence. Il reproduit donc sa théorie, tout en lui faisant subir de légères modifications. Il en résulte que les évêques des sept premiers siècles se seraient succédé sur le siége du Mans, dans l'ordre suivant :

S. Julien. . . . . . . }
S. Thuribe. . . . . . } Fin du premier et commencement du 2e siècle.
S. Pavace . . . . . . }

Longue lacune dans la liste des évêques.

S. Liboire . . . 348-390	S. Victorius II . 511-530	S. Bertrand . . 580-623
S. Victor 390-422	Le B. Sévérien . 530-532	S. Hadouin. . . 623-654
S. Victorius Ier. 422-490	S. Innocent . . 532-543	S. Béraire Ier . 654-670
S. Thuribe II. . 490-497	Scienfroy . . . 543-560	Le V. Aiglibert. 670-705
S. Principe. . . 497-511	S. Dommole . . 560-581	Béraire II . . . 705-710
	Badégisile . . . 581-586	Hermélond Ier. 710-724

[1] *Ibid.*, p. cx-cxx.

Digitized by Google

D. Piolin fait remarquer que l'on ne trouve, dans les Annales de l'Église du Mans, que des dates approximatives pour les évêques qui se succédèrent jusqu'à la mort de Thuribe II, en 497. Aussi, peut-on toujours, « appuyé sur des raisons probables, faire remonter ou descendre de quelques années celles qui marquent le commencement et la fin de chaque pontificat[1]. »

Cette sage et prudente réserve devait être signalée.

Disons maintenant quel a été notre but en nous arrêtant sur cette *Introduction* de D. Piolin. Il nous semble que l'on ne peut trop s'attacher à déterminer la valeur des documents relatifs à l'origine de nos diverses Églises. Qu'on les accepte tels qu'ils se présentent, on pourra souvent compromettre la vérité et armer les esprits d'une trop grande défiance contre elle. Il est donc bon qu'une critique sage et éclairée essaie de faire la part de l'erreur, de montrer ce que les collecteurs de ces documents ont puisé dans des idées préconçues et systématiques, et ce qui appartient aux anciens monuments qu'ils avaient entre les mains. Sous ce rapport, la première partie de l'*Introduction* de D. Piolin méritait une attention particulière.

La seconde partie nous présentait un intérêt non moins grand. Quel problème plus important pour un catholique que celui de l'établissement du christianisme dans la Gaule? Après toutes les erreurs que l'on rencontre sur ce point, qui n'aimerait à voir briller la vérité? Qui ne suivrait avec bonheur les pas de ces Apôtres qui, à l'aurore du christianisme, apportèrent à nos pères les lumières de l'Evangile, jetèrent sur le sol que nous foulons la précieuse semence de la parole divine, arrachèrent à l'erreur et formèrent à la vertu les générations alors vivantes, leur donnèrent le plus beau des spectacles, celui de la sainteté, et, pour féconder leurs efforts, les arrosèrent parfois de leur sang?

Après avoir fixé, autant qu'il est possible, l'époque de leurs premiers travaux, D. Piolin nous apprend avec quel éclat et quel fruit ils remplirent leur mission, et comment, en formant des chétiens, ils servirent la cause de la civilisation, des lettres et des sciences.

L'abbé V. HÉBERT-DUPERRON.

[1] *Ibid.*, p. CXXIII.

Critique historique.

HISTOIRE DE L'ASSEMBLÉE CONSTITUANTE

PAR J. B. DEGALMER.

Deux volumes in-8° (Paris, chez Pousielgue; Lyon, chez Rolegaud).

Beaucoup de livres ont été imprimés sur l'histoire de la révolution française; chacun l'a appréciée à son point de vue, et, suivant qu'elle leur a été utile ou nuisible, *les uns n'y ont vu que des bienfaits, les autres que des crimes.* Frappé de cette idée, l'auteur, qui avoue, au commencement de son livre, n'avoir eu ni à se louer ni à se plaindre de la perturbation apportée dans les fortunes privées par le régime révolutionnaire, déclare qu'il a cherché un juste milieu entre ces deux extrêmes, et que ne voulant point faire de son Histoire *une œuvre de parti,* il s'est renfermé dans la plus scrupuleuse impartialité. En effet, M. Degalmer a tenu parole, il a consciencieusement écrit l'histoire de l'Assemblée constituante. Son style imagé ne manque pas de nerf; il est parfois même vif et entraînant. Tous les faits, enchaînés avec ordre, se déroulent sans effort et forment un immense tableau, frappant de vérité. Une idée résume tout l'ouvrage: *La Révolution française a été le crime d'un grand nombre et la faute de tous.* C'est autour de cette idée que viennent se grouper tous les faits.

Une révolution était inévitable en France, mais celle qui a eu lieu ne l'était pas: le bien peut être nécessaire, le mal jamais. « L'organisation sociale, dit l'auteur, est un fait que la loi constate et qu'elle ne doit pas établir; celle que les conquêtes des Francs avaient introduite dans les Gaules, et qui avait été juste et légitime durant tant de siècles, avait cessé de l'être depuis longtemps. Pendant que la force gouvernementale fut réunie dans les mêmes mains à la force sociale; pendant que la noblesse eut le privilége de la fortune, et qu'elle posséda la puissance morale, par le nombre et la qualité de ses membres, elle eut un droit naturel et incontestable à jouir, exclusivement au peuple, des honneurs et du pouvoir politique; et le clergé ne les partagea avec elle que parce qu'il était son égal en richesse et

qu'il la surpassait par le savoir. Mais lorsqu'elle eut été affaiblie par ses luttes intestines et par celles qu'elle eut à soutenir contre les rois; lorsqu'elle eut été avilie par sa propre corruption; lorsque les lois et les préjugés opposés au recrutement et à la multiplication de ses membres en eurent réduit le nombre à un chiffre insuffisant; lorsque le tiers-état, soit avec le secours de l'industrie et du commerce, soit par le progrès de la civilisation, l'eut égalée, sinon surpassée en savoir, en richesses et en puissance réelle, la noblesse perdit la position qu'elle avait jusqu'alors occupée; elle cessa d'avoir droit à des priviléges, à une supériorité sociale dont elle ne possédait plus seule les éléments constitutifs. Un gouvernement fort et habile eût pu facilement amener, par des modifications successives et sans révolution, les changements nécessaires pour mettre les lois en harmonie avec la situation. Mais l'injustice, l'égoïsme et l'incapacité ne le permirent jamais; et la noblesse, à la veille de sa ruine, concevant déjà des inquiétudes sur la conservation de ses antiques priviléges, les réclamait toujours avec la même exigence : telle est la nature de l'homme; son attachement pour un objet chéri augmente, même au moment où il éprouve des regrets pour sa perte prochaine.

Ceci justifie le renversement de l'ancienne constitution sans expliquer les crimes effroyables qui l'accompagnèrent; ils eurent d'autres causes. Les philosophes de tous les temps avaient toujours reconnu que la Divinité n'était pas indifférente à ce qui se passe dans le monde; qu'elle avait le pouvoir et la volonté de punir le crime et de récompenser la vertu; mais dans la première moitié du 18e siècle, il parut des hommes d'un génie audacieux, qui, divisés sur beaucoup de points, furent d'accord pour enseigner que, s'il existe un Dieu, il est indifférent au bien comme au mal. Ils attaquèrent avec succès, dans leurs innombrables ouvrages, tous les principes religieux et moraux, qu'ils renversèrent comme des préjugés; les classes élevées furent les premières séduites, et l'impiété se propagea ensuite rapidement de haut en bas. Deux générations s'étaient à peine écoulées, et le peuple français, docile à leurs instructions, allait pratiquer la doctrine *que l'homme seul juge les actions des hommes* : aussi la révolte, le pillage et les massacres ne furent pas, comme dans les révolutions précédentes, le seul effet des passions violentes momentanément déchaînées; mais ils parurent calculés et exécutés régulièrement comme une grande opération, fruit d'une

savante théorie, et préparée longtemps d'avance, même dans ses détails. Les honnêtes gens étaient trop nombreux en France, alors comme aujourd'hui, pour qu'une révolution pût avoir lieu sans leur concours; s'ils l'eussent faite eux-mêmes, ils en auraient peut-être empêché les excès; mais ils en abandonnèrent la principale exécution aux hommes sans principes, parce qu'ils avaient un intérêt commun et les mêmes droits qu'eux à revendiquer, et que l'homme vertueux applaudit à la justice et répugne à en être l'instrument [1]. »

Telles sont les deux causes principales que M. Degalmer donne à la révolution. Après ce début, il commence à esquisser le portrait des plus célèbres personnages qui provoquèrent l'assemblée des Etats-Généraux et enrayèrent le char révolutionnaire. Nous regrettons que l'auteur ait trop légèrement admis certains jugements sur *la faiblesse* de Louis XVI et sur *la frivolité* de Marie-Antoinette, jugements qui pour être contemporains n'en sont pas moins erronés pour la plupart. Quand on remonte jusqu'à la source impure de tous [illegible] qui, se couvrant du voile de l'anonyme, vomissaient chaque jour le venin de la haine sur la famille royale et le clergé, on y trouve couchée à plat ventre sur ses bords empestés la sale et dégoûtante image d'un prince impie et félon; on y rencontre ce misérable duc d'Orléans qui se flattait de pouvoir à force de crimes usurper une couronne qu'il était indigne de porter. C'est son or qui a soudoyé tous les pamphlétaires de cette désastreuse et sanglante époque. Nos historiens modernes se sont laissés prendre au piége et, par leur trop grande crédulité, ont justifié cette infernale prédiction de Voltaire : *Mentez, mentez, il en restera toujours quelque chose!* Du reste, la calomnie ressemble au charbon, a dit un moraliste du siècle dernier, *quand il ne brûle pas, il noircit!*

Une des plus grandes iniquités de l'Assemblée constituante a été le vol des biens du clergé, spoliation honteuse qui se renouvelle de nos jours en Piémont et en Espagne. Chose singulière, les réformateurs ont toujours eu besoin de l'argent des réformés! En s'emparant des biens du clergé français, l'Assemblée constituante avait reconnu qu'il avait droit à une indemnité. Elle décréta une *dotation* pour les *curés*, et non point un SALAIRE, et elle l'a fixée à douze cents livres au moins.

« Cependant, dit M. Degalmer, cet engagement solennel, faible dédommagement pour une immense spoliation, n'a point encore

[1] P. 4 et 5 du t. 1er.

Digitized by Google

été rempli, quant au chiffre, et quelques hommes politiques osent prétendre que c'est un simple traitement qui peut varier ou même être supprimé. Nous trouvons la raison de cette nouvelle injustice dans ces paroles d'un sage : « Quand les pères ont mangé des raisins verts, les enfants en ont les dents agacées [1]. »

Nous ignorons si M. Degalmer, dont une indiscrétion nous a appris le véritable nom et qui n'est rien moins qu'une des notabilités de la ville de Lyon, nous ignorons, disons-nous, si M. P..... continuera son histoire de la révolution ; mais il nous permettra d'émettre ici, au nom du public, le vœu de le voir terminer un ouvrage qu'il a si bien commencé et dont la suite ne peut qu'enrichir l'histoire d'idées justes et de détails intéressants.

L'abbé Alphonse Cordier.

Revue d'ouvrages catholiques.

IL CRISTIANESIMO NASCENTE

STUDII

DI TULLIO DANDOLO.

Un vol. in-8°. XVI, 432 pages. Milano, coi tipi della ditta Pirotta, E. C., contr. di S. Radegonda, 987, 1854.

L'infatigable auteur de l'*Histoire de la Pensée dans les temps modernes*, M. le comte Tullio Dandolo, travaille, malgré son âge, avec une ardeur toute juvénile, à achever le monument qu'il élève à l'honneur des lettres et à la gloire de l'Eglise. Il est vrai que les encouragements des catholiques instruits, et surtout ceux de l'auguste Souverain Pontife, Pie IX, qui a daigné le nommer [2],

[1] P. 332, t. 1er.

[2] PIUS PAPA IX. *Dilecto Filio Comiti Tullio Dandolo.*

.... Quum Nobis compertum et exploratum sit te, dilecte fili, religionis pietatisque laude spectatum, ingenio, doctrina spectantem, eruditis operibus editis clarum, singulari studio et obsequio, Nos et Beati Petri cathedram prosequi, in id consilii venimus, ut honoris significationem tibi tribuamus, quæ nostram in te propensam voluntatem testetur......... Te equitem Sancti Gregorii Magni classis civilis eligimus et constituimus, teque in splendidum ejusdem Ordinis Equitum cœtum et numerum cooptamus.........

Datum Romæ apud Sanctam Mariam Majorem sub annulo Piscatoris, die VIII Julii MDCCCLIII, Pontificatûs nostri anno octavo. Pro Domino Card. Lambruschini.

Digitized by Google

dans les termes les plus flatteurs, chevalier de l'ordre de Saint-Grégoire-le-Grand, sont bien propres à redoubler son zèle et son activité naturelles. Sans parler des volumes déjà parus[1], il livre à l'impression, au moment où nous écrivons ces lignes, *Il Pensiero pagano a' giorni dell' Impero e il Pensiero cristiano*. Ces deux tableaux, placés à côté l'un de l'autre sur un plan parallèle, présenteront un travail comparatif qui ne sera dénué ni d'intérêt ni d'à-propos. Après avoir jeté un regard investigateur sur la dégradation et les plaies hideuses de l'humanité déchue, on est heureux d'apercevoir, à la clarté des rayons descendus du Golgotha, le remède trouvé par la sagesse divine pour purifier les souillures de l'homme, le guérir de ses blessures et le relever de sa chute. En attendant que nous rendions compte de ces études du savant apologiste, nous dirons un mot d'un de ses livres, qui est peut-être le fragment le plus vital, le plus important de son œuvre, *le Christianisme naissant*.

Ce que se propose surtout M. Dandolo dans son ouvrage, ce n'est pas précisément de dépeindre les commencements du christianisme, mais d'en démontrer l'origine divine en étudiant son accroissement rapide, ses combats, ses victoires, ses institutions et son influence prodigieuse pendant les trois premiers siècles. Il pénètre, pour ainsi dire, dans les entrailles de son sujet, et par des inductions logiques, par des considérations élevées et profondes, il prouve invinciblement la divinité de la religion chrétienne, et réduit en poussière les vaines objections de l'incrédulité. Il parle d'abord de Jésus-Christ, de la sainte Vierge, des Evangiles, des miracles et des prophéties. Ces divers sujets, qu'il développe avec talent, lui fournissent des peintures admirables de grâce, de simplicité et d'onction, qui nous ont paru pleines de charme, des aperçus nouveaux et des raisonnements empreints de force et de vigueur. Après avoir raconté ce que disent nos saints Livres de la sainte Vierge, il fait des réflexions très-judicieuses sur la première Eve, cause de notre perte, et sur Marie, la nouvelle Eve, instrument de notre salut; sur la réhabilitation de la femme, que le paganisme ravalait au-dessous de la brute. Il met en regard Eve et Marie; il présente d'un côté les suites funestes de la désobéissance de la première femme, de l'autre, les fruits de grâce et de salut que promet

[1] *Dante e Colombo*, 2 vol. — *L'Italia nel secolo passato*, 2 vol. — *Il settentrione dell' Europa e dell' America*, 2 vol.

Digitized by Google

l'obéissance de celle qui était prédestinée à porter dans ses chastes entrailles le Sauveur du genre humain. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer le passage suivant :

« Le Golgotha est le divin pendant du drame infernal de l'Éden ; que voyons-nous des deux côtés ? un arbre, un homme, une femme, un tentateur. Là l'arbre de la science du mal, où pend le fruit de mort ; ici, l'arbre du salut qui porte le fruit de vie ; — là, à la voix de l'ange des ténèbres, le fruit de mort descend de l'arbre dans le sein de la femme, transmis de ses mains à l'homme, et ces deux créatures corrompues, associées par l'instinct de la volupté, font glisser dans les veines du genre humain un torrent de mort ; — ici, le fruit de vie, conçu dans le sein de la femme, finit, par un mouvement progressif d'une charité immense, par monter sur l'arbre de la croix ; de là, brisé douloureusement sous le poids de la justice divine, il verse sur l'humanité régénérée un océan de bénédictions. — Là, le démon se glisse d'abord en rampant aux pieds de la femme, et, en lui offrant l'attrait des plaisirs et des grandeurs, il se l'assujettit ainsi que l'homme, et les précipite dans un abîme de confusion et de douleur ; — ici, Satan, aux pieds de la croix, semble triompher de la femme, grâce aux outrages dont il l'abreuve et aux tourments qu'il lui fait endurer par la passion de son Fils ; mais le talon victorieux de Marie lui écrase la tête. C'est pourquoi, avant de quitter le Calvaire, la *Mère de douleurs* entend le ciel, la terre et les esprits infernaux rendre hommage à la divinité de son Fils, et par conséquent à sa maternité divine.

» Enfin, — et c'est ici le rapport qui doit principalement fixer notre attention dans ce parallèle. — Ève nous avait transmis la mort en entraînant l'homme dans sa révolte ; Marie, abandonnant volontairement son âme à la douleur, et s'associant avec un amour héroïque au sacrifice de Jésus, par lui nous rend à la vie, et recueille dans ses bras maternels la famille entière des hommes rachetés. — « Femme, lui dit le Sauveur expirant, voilà » votre Fils ! » et il lui montrait du doigt le seul chrétien qui fût là présent.

. . . .

« Deux femmes, deux Marie, se présentent à chaque page de l'histoire de la vie et de la mort de Jésus ; à Jérusalem, en Galilée, sur le Calvaire, unies par le même amour, par les mêmes angoisses, la Mère du Sauveur et la Sœur de Marthe, la Vierge sans tache et la femme souillée ; Madeleine est propre-

Digitized by Google

ment la brebis égarée que le bon Pasteur prend sur ses épaules et rapporte au bercail ; elle est le prix du sacrifice, l'objet de la rançon ; en un mot la femme *réhabilitée*. Voici la différence entre ces deux symboles de la femme ; Marie en est l'idéal, Madeleine l'image ; aucune, à l'exception de Marie, ne reçut le don de pureté sans tache ; toutes, comme Madeleine, ont besoin de pénitence et de pardon. »

L'auteur parle ensuite de la lutte engagée entre le christianisme et le judaïsme, nous montre les apôtres, embrasés des feux de l'Esprit-Saint, fortifiés par les apparitions de leur divin Maître, qui avait brisé la pierre de son tombeau et couché dans la poussière les sentinelles qui le gardaient, se répandant dans Jérusalem. Ces apôtres, naguère si timides et si lâches, montent hardiment dans les chaires des synagogues, annonçant à ces mêmes Juifs qui ont proféré le cri sacrilége : *Tolle, tolle, crucifige eum*, que le crucifié du Calvaire est le Messie prédit par leurs prophètes ; qu'il a surpassé David en gloire ; qu'il a brisé le dard de la mort, que le sépulcre n'a pu garder ses dépouilles, et qu'il est monté aux cieux, où il est assis à la droite de son Père. Des milliers d'Israélites embrassent la foi de l'Évangile. C'est en vain que le sanhédrin irrité ordonne qu'ils soient frappés de verges, jetés dans des cachots, et leur défend de parler de Jésus ; leurs chaînes se brisent miraculeusement, et les apôtres reparaissent dans les synagogues, joyeux d'avoir souffert pour le nom de Jésus-Christ, disant hautement qu'ils proclameront toujours et partout ce qu'ils ont vu et entendu, parce qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Les grandes figures de Pierre et de Paul fournissent à M. Dandolo d'admirables pages. — Les préjugés judaïques conservés par les Israélites qui embrassaient la loi évangélique étaient un véritable danger pour le christianisme naissant. La Providence, en appelant le Docteur des nations à la foi chrétienne, préparait l'instrument le plus efficace, non-seulement pour convertir les païens, mais encore pour arracher les néophytes hébreux à l'empire de leurs vieilles et étroites idées. Le christianisme, indépendant et affranchi de toute influence étrangère, devient la religion universelle, et Jésus n'est plus seulement le Messie des Juifs, mais le Rédempteur de tous les hommes.

Le conflit entre le judaïsme et le christianisme ressemble en quelque sorte à une guerre intestine, mais celle qui est déclarée au polythéisme prend les formes grandioses d'une guerre d'in-

vasion et de conquête. Il ne s'agit de rien moins que de chasser les vieilles divinités de l'Olympe et des milliers de sanctuaires vénérés que la superstition leur a élevés sur tous les points du globe, et de planter sur les débris de leurs temples et de leurs autels la Croix, instrument de mort des esclaves, et y faire adorer le divin Crucifié. Jamais le monde n'avait été témoin d'une pareille lutte. Les deux camps ennemis ont dressé leurs tentes, et s'apprêtent au combat; d'un côté, les douze pauvres pêcheurs de Galilée, descendant dans l'arène, n'ayant d'autres armes que la croix du Calvaire, d'autre bouclier que la foi aux promesses de leur divin Maître; de l'autre, s'avancent des milliers de phalanges soutenues par tout ce qui constitue la force et la puissance humaine. Les apôtres n'ont pas seulement à vaincre des armées, des empereurs, des tyrans, à briser des idoles et à renverser des temples; ils ont des combats bien plus terribles encore à livrer : ils ont à remplacer une société corrompue par une société pure, jeune, pleine de vigueur et animée de cet esprit de vie qui descend d'en haut, à régénérer le monde en le purifiant de ses souillures, à substituer aux vices presque inhérents à la nature humaine les vertus contraires; à l'égoïsme l'esprit de fraternité et de dévouement, au sensualisme la continence, à l'ambition l'oubli de soi-même. Ils ont à courber des esprits indociles et orgueilleux sous le joug de la foi; en un mot, à faire germer dans des cœurs gangrenés de vice des vertus sublimes, inconnues jusqu'alors et qui demandaient le plus héroïque des sacrifices, celui des passions. Rien ne résiste à leurs constants et généreux efforts. Le Soleil du Christianisme dissipe toutes les ténèbres; sa puissance invincible triomphe de tous les obstacles.

Mais, si la religion chrétienne, dans les premiers siècles, avait des difficultés innombrables à vaincre, il faut aussi avouer que bien des circonstances favorisaient sa promulgation et son développement. C'est ce qu'examine avec sa largeur de vue et sa rectitude d'esprit accoutumées M. Dandolo. Après avoir parlé des transformations sociales, domestiques, économiques opérées par le christianisme, il est amené naturellement à raconter les événements les plus remarquables qui concernent les chrétiens, depuis Trajan jusqu'à Marc-Aurèle; rien n'est plus émouvant que la peinture qu'il nous fait des mœurs des premiers fidèles. Ce qui nous a paru encore très-remarquable, c'est son discours sur les hérésies et en particulier sur le Gnosticisme, antique peste qui

Digitized by Google

reparaît de nos jours sous la forme du Panthéisme. Le fil historique conduit notre auteur à rappeler les épreuves du christianisme depuis Alexandre Sévère jusqu'à Dèce. Il dépeint ensuite avec les plus vives couleurs le grand combat, le combat décisif entre la vérité et l'erreur; nous assistons au grand drame qui devait avoir pour résultat la plus étonnante révolution qui ait jamais agité le monde. Rome, le centre du polythéisme, devait naturellement en être le principal théâtre, et c'est au courage héroïque de ses premiers enfants chrétiens qu'elle doit un des plus beaux fleurons de sa couronne impérissable. Et le pèlerin peut justement s'écrier avec le Tasse : « O Rome, ce ne sont pas tes colonnes, tes arcs de triomphe ou tes thermes que je vais chercher dans tes murs; mais le sang des martyrs et leurs ossements disséminés sur ton sol sacré..... » Oui, Rome chrétienne est seule digne d'admiration aux yeux du vrai philosophe; la Rome de Brutus, de César fut puissante par le glaive, elle subjugua, humilia le monde; Rome chrétienne n'eut de vigueur que pour consoler, instruire, défendre l'humanité..... et pour mourir. — N'entendez-vous pas rugir les lions du Colysée? Ne voyez-vous pas en face des proconsuls entourés de prestige et de l'éclat de la puissance, ces héros de tout âge, de tout sexe, de toute condition, le visage calme et serein, en présence des chevalets, des haches et de mille instruments de torture, répondant avec une noble et mâle indépendance aux insultes de leurs bourreaux? Ils refusent de faire fumer, en l'honneur des idoles, un encens qui n'est dû qu'au Dieu unique qui a créé le ciel et la terre, et ils courbent joyeusement la tête sous le glaive. Qui pourrait dépeindre l'impression profonde que font sur l'âme toutes ces scènes pathétiques, qui remplissent les pages sanglantes du Martyrologe chrétien? Nous rentrons dans les catacombes avec les premiers fidèles portant religieusement les reliques des martyrs, et donnant à leurs dépouilles une modeste et honorable sépulture. Nous y respirons le parfum de la foi antique, de la poésie des dévouements magnanimes; nous contemplons avec un charme indicible les premiers essais de la peinture et de l'art chrétien encore dans l'enfance. — Après trois cents ans de luttes et de triomphes, l'épée des tyrans s'émousse; du sol fécondé par le sang de milliers de martyrs surgissent d'innombrables phalanges de néophytes qui s'apprêtent à descendre aussi dans l'arène. Mais le colosse du polythéisme tombe et gît dans la poussière avec ses mille dieux impuissants et vaincus. La croix brille au front

Digitized by Google

de César, et remplace l'aigle sur les drapeaux des légions romaines. Constantin, le premier Auguste chrétien, s'incline de respect devant le signe sacré qui lui a donné la victoire. Il élève en l'honneur du Christ ces splendides basiliques dans lesquelles accourent les chrétiens, ivres de joie, du fond de leurs sombres retraites. Il veut que l'univers romain sache qu'il adore le vrai Dieu, qui est le Christ, et il lui érige un temple dans l'enceinte de son propre palais. C'est au successeur de Pierre qu'il confie les clefs de ces sanctuaires augustes, quand il va fonder sur les rives du Bosphore la nouvelle capitale du monde. » — Ici semblait devoir finir la tâche de M. Dandolo, mais cédant aux inspirations pieuses de son cœur, il termine son livre par deux chapitres très-remarquables sur l'établissement et les fruits du christianisme. Dans deux appendices qui témoignent de son érudition et de l'élévation de ses pensées, il traite de l'Eglise et des barbares au 7e siècle, et de la Papauté et de l'Europe au 11e.

Le *Christianisme naissant* de M. Dandolo est, à nos yeux, son livre le plus solide, le plus substantiel, celui où il donne le plus d'éclat à ses images, le plus de profondeur à ses pensées. La part de la critique sera bien faible; la seule chose que nous n'aimons pas dans son ouvrage, c'est le passage de Châteaubriand qu'il ajoute aux actes authentiques des martyrs. Quelque brillantes que soient les pages de notre grand écrivain, elles sont purement le fruit de l'imagination, et nous croyons qu'elles déparent, malgré leur beauté, ces réponses sublimes de simplicité et de foi, qui sont historiques, et que l'Eglise primitive a conservées dans ses annales.

En finissant nous ajouterons que le livre de M. le comte Dandolo peut figurer avec honneur sur la liste des bons ouvrages d'apologétique chrétienne; qu'il peut être lu par toutes sortes de personnes, mais qu'il convient particulièrement aux gens du monde, qui éprouvent une certaine répugnance pour les ouvrages théologiques ou qui ne contiennent que d'arides raisonnements. Ils y trouveront, jointes à la grâce du style, la solidité de la pensée et toutes les qualités qui constituent l'écrivain. Nous sommes persuadé que cette lecture sera pour eux, comme elle a été pour nous, aussi attrayante qu'instructive.

L'abbé Th. Blanc,
Curé de Domazan.

Revue littéraire et religieuse.

VIE DE PHILIPPE DE GHELDRES[1]

REINE DE SICILE, DUCHESSE DE LORRAINE, PUIS RELIGIEUSE AU MONASTÈRE DE SAINTE-CLAIRE, A PONT-A-MOUSSON,

PAR M. GUILLAUME ;

Chanoine honoraire, etc.

Il serait vivement à désirer que dans ce siècle si petitement jaloux de toute supériorité, si tristement oublieux de nobles sentiments, quelques plumes habiles réveillassent d'aussi beaux souvenirs, d'aussi pures grandeurs que celles qui brillent dans la vie de Philippe de Gheldres. Nulle province en France, qui ne puisse payer ce noble tribut et offrir à notre siècle de touchants et utiles exemples. Cette tâche serait loin d'être sans résultats. Les sentiments de noble sensibilité et de grandeur morale gisent au fond de presque tous les cœurs ; il est beaucoup d'âmes naturellement chrétiennes, il est des âmes neuves, il en est quelques-unes encore qui ne se sont pas flétries au souffle de l'étroit et glacial égoïsme.

Et beaucoup, à l'aspect de tant de grandeurs morales et de vertus chrétiennes, ne manqueraient pas de se dire : Que de fleurs au vif éclat et aux suaves parfums ont fleuri et brillé sur cette terre, dans ces lieux même que j'habite ! Pourquoi ne leur ressemblerai-je pas? Ne suis-je pas sous le même ciel ? N'ai-je pas le même soleil pour m'échauffer, la même rosée pour me rafraîchir, le même jardinier céleste pour me cultiver, la même main paternelle et divine pour me cueillir bientôt et me transplanter au Ciel?

Aumônier de la chapelle ducale de Nancy, et gardien des cendres vénérées de nos princes lorrains, M. l'abbé Guillaume a voulu donner, pour son pays, un commencement d'exécution à cette noble et utile entreprise. Philippe de Gheldres a été l'héroïne dont il a voulu retracer la belle, la touchante et sainte vie. Dans cette femme forte et pieuse, le Seigneur voulut présenter au siècle et à la postérité un parfait modèle de toutes les vertus dans des conditions très-différentes. Fidèle à tous les devoirs de la piété au milieu des nombreux écueils d'une séduisante cour,

[1] A Nancy, chez Vagner, libraire-éditeur, in-12, de 384 pages, prix : 3 fr.

dont les appâts ne captivent point son cœur, elle donne de salutaires leçons à tant de jeunes personnes, qui, à l'abri de tous dangers dans des positions modestes et si favorables à la vertu, deviennent pourtant les jouets et les tristes victimes du luxe, de la vanité, de la corruption. Associée ensuite par une alliance de bénédiction à un prince glorieux et chrétien, elle apprend à toutes les épouses comment elles peuvent et doivent remplir tous les devoirs de leur état sans négliger ni omettre aucune des prescriptions de la piété chrétienne. Après la mort de son glorieux époux René II, — s'arrachant aux appâts de la cour, aux charmes de la puissance souveraine et à la tendresse du sang qui semblait devoir la fixer irrévocablement au sein de sa nombreuse et admirable famille, — la grâce toute-puissante du Seigneur conduit notre héroïne dans une sainte et paisible retraite : et là, — par la pratique des plus sublimes vertus et de la perfection évangélique, — Philippe de Gheldres devient un modèle achevé pour les âmes choisies, qui, retirées du siècle, ont épousé Jésus-Christ dans le paisible silence du cloître et choisi le Seigneur pour la portion de leur héritage.

Une telle vie est donc en elle-même et par le fonds du sujet capable d'intéresser et édifier une grande généralité de lecteurs de toutes conditions : jeunes personnes, épouses et vierges chrétiennes, y trouveront à chaque page de hauts et salutaires enseignements.

Les lecteurs lorrains, amis de leur nationalité et de la gloire antique, si catholique et si pure, de leur pays et de leurs souverains, — y rencontreront et y goûteront un réel et vif intérêt; car ce récit biographique met en relief plusieurs circonstances et faits historiques, qui entraient naturellement et même nécessairement dans le sujet.

Quant à l'exécution de l'œuvre et à la manière dont il a traité un sujet si intéressant, nous dirons que M. Guillaume a cherché à faire un livre d'une lecture populaire et utile, bien plutôt qu'une œuvre historique. Il n'a point prétendu faire l'*histoire de Philippe de Gheldres et de son époque*, mais bien nous retracer une *vie intéressante et édifiante*. En racontant, avec sobriété, avec une sage brièveté et clairement, les événements politiques nécessaires à son sujet, — il a sacrifié à l'honneur de son héroïne le désir de faire de l'*histoire* à contre-temps. Nous félicitons l'auteur de s'être affranchi de cette mode actuelle des biographes. Combien d'ouvrages de ce genre ont perdu leur intérêt et une grande partie de leur utilité, pour s'être établis sur des bases si

prétentieuses et souvent si *faussement* larges! Le lecteur, au milieu des faits généraux, perd de vue son personnage; il ne pénètre point dans son intimité, il ne le voit pas immédiatement agir : de là tout intérêt se perd, et avec l'intérêt, la première et la plus grande utilité de l'histoire, qui est de former le cœur, en excitant l'émulation de la vertu et du bien, en inoculant les grands et nobles sentiments, en apprenant la vraie science de la vie. C'est ainsi, — c'est dans l'intimité — que doivent être vus les vrais grands hommes et surtout les Saints. Tout cœur dégradé ne croyant plus à la vertu, Voltaire a pu dire : *Il n'y a point de grands hommes en robe de chambre;* Voltaire a menti *en son cœur,* insultant l'humanité, la vérité, la vertu : les Saints sont des héros dans l'intimité, dans les moindres de leurs œuvres, parce qu'ils sont des héros dans leurs cœurs et à tous les moments de leur vie. L'intérêt et l'utilité des livres qui nous retracent leurs vertus, s'accroîtront donc en proportion que l'auteur aura été plus heureux pour pénétrer dans l'intimité de son personnage et s'identifier avec lui. C'est ce qui fait l'intérêt des mémoires, c'est ce qui donne tant de charmes à la *Vie de saint Grégoire, écrite par lui-même,* aux *Confessions de saint Augustin,* etc. C'est ce qui, dans l'ouvrage de de M. Guillaume, — rend si intéressants et si touchants, — entre tant d'autres chapitres — le 16e, où l'auteur nous présente son héroïne, dépouillée de tout entourage, exécutant son dessein d'entrer dans le cloître; et le 17e, où on lit le récit édifiant de la *Probation et profession de Philippe.*

Nous mentionnerons encore un autre mérite très-précieux qui contribuera puissamment aussi à généraliser l'intérêt et l'utilité de la *Vie de Philippe de Gheldres :* — l'auteur a introduit dans son récit de nombreuses réflexions courtes, instructives, touchantes et pratiques; ce qui est d'un très-grand avantage dans une époque où tant de lecteurs réfléchissent si peu.

L'auteur et l'éditeur s'étant généreusement entendus pour mettre au prix le plus modique possible ce bon et estimable ouvrage, qu'ils ont voulu par là rendre populaire, nous émettons, en terminant, le vœu de le voir donné en lecture au peuple, placé dans les bibliothèques cantonales surtout de notre province, et porter au loin l'instruction et l'édification.

BÉGEL, curé de Laître.

Versailles. — Imprimerie de BEAU jeune, rue Satory, 28.

Digitized by Google

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 114. — JUIN 1855.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE XLIV [1].

Expulsion des Morisques, sous Philippe III. — De l'accroissement d'autorité de l'Inquisition pendant le règne de ce prince et de ses successeurs Philippe IV et Charles II.

§ I. *Ordonnances au sujet des Morisques et leur expulsion.*

A Philippe III se rattache un grand fait et en quelque sorte une dernière conséquence du système d'unité, ou si l'on veut d'intolérance religieuse, dont l'Inquisition ne fut qu'un des principaux instruments; ce fut l'expulsion des Morisques.

Nous avons vu ailleurs [2] que l'indulgence et la rigueur furent tour à tour employées pour ramener les Moriscos de Grenade à la vraie religion. Ils donnèrent le singulier exemple de toute une population qui avait érigé l'hypocrisie en vertu et qui, après avoir professé le christianisme dans les églises, retournait dans ses demeures pour y pratiquer la religion musulmane.

Philippe II crut pouvoir vaincre par la force l'obstination héréditaire de ces habitudes incorrigibles.

D'après l'avis d'une commission nommée pour examiner la question de la *réforme* des Morisques, le roi catholique fit et publia la pragmatique suivante [3] :

« 1° Dans le délai de trois ans, tous les Morisques devront apprendre la langue castillane; passé ce délai, aucun d'eux ne pourra parler, lire ou écrire en arabe, publiquement ou secrète-

[1] Voir le 43e chapitre au numéro précédent, ci-dessus, p. 389.

[2] Chap. XXXVI, t. XVIII, p. 397 et 401.

[3] Ces détails sont tirés : 1° de l'*Histoire de Grenade*, par Hurtado de Mendoza; 2° de l'*Histoire des Mores Mudajerrés et des Morisques*, par M. Albert de Circourt; 3° de l'*Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, par Viardot.

ment. Tous les contrats écrits en cette langue seront nuls; tous les livres arabes seront recueillis et brûlés.

» 2° Les Morisques devront quitter les vêtements naguère en usage parmi les Mores, pour s'habiller comme les chrétiens, et leurs femmes devront sortir sans voile, le visage découvert.

» 3° Dans leurs mariages, veillées et fêtes de toute espèce, ils devront s'abstenir des cérémonies et réjouissances en usage chez leurs ancêtres, ainsi que des danses et chants nationaux (*Leilos y zambros*). Les portes de leurs maisons resteront ouvertes les vendredis et jours de fêtes mahométanes.

» 4° Ils quitteront les noms et surnoms moresques pour prendre des noms chrétiens.

» 5° Ni eux, ni leurs femmes, ni personne de leurs familles ne pourront se baigner à l'avenir, et les bains seront détruits dans leurs maisons.

» 6° Enfin ils ne pourront plus avoir d'esclaves nègres baptisés; ceux-ci quitteront le royaume de Grenade. »

Ainsi au moyen de cette prétendue réforme on voulait arracher à la fois à cette race malheureuse tout ce qui constituait sa vie intellectuelle, morale et physique. On ne laissait pas même aux Morisques leur langue, on voulait leur ôter jusqu'à leurs noms. Ils n'avaient plus la liberté du plaisir, on leur refusait celle du vêtement et jusqu'à l'indépendance du foyer domestique. En cessant de leur permettre l'usage des bains, on semblait leur imposer la malpropreté comme un devoir. La tyrannie de détails [1], la plus insupportable de toutes, ne pouvait pas être poussée plus loin.

Les Mores réclament vivement pour obtenir le retrait ou la suspension de cette pragmatique, déjà leurs représentations et leur or avaient suffi deux fois pour arrêter l'effet d'édits semblables de Charles-Quint [2], mais cette fois tous les moyens, toutes les

[1] Montesquieu a dit : « La loi qui obligeait les Moscovites à se faire couper la » barbe et les habits, et la violence de Pierre Ier, qui faisait tailler jusqu'aux genoux » les longues robes de ceux qui entraient dans les villes, étaient tyranniques. Il y a » des moyens pour empêcher les crimes, ce sont les peines : il y en a pour faire » changer les mœurs et les manières, ce sont les exemples... La loi n'est pas un pur » acte de puissance, les choses indifférentes ne sont pas de son ressort. » *Esprit des lois*, liv. XIX, chap. 14.

[2] Hurtado de Mendoza reproduit le discours du vieillard Francisco Nunez Murley au président de Grenade. En voici les principaux passages :

« On ne croira pas que la coutume qu'ont nos femmes de se teindre les cheveux avec de la poudre de troène ou de la noix de galle (*alhena y agallos*), soit une

Digitized by Google

sollicitations sont inutiles, Philippe II ordonne que sa pragmatique soit exécutée sans délai et sans miséricorde. L'Inquisition envahit les maisons, interroge et emprisonne les pères de famille; les bains domestiques sont détruits; on dépouille les hommes de leurs vêtements nationaux; on arrache aux femmes leurs voiles en pleine rue, outrage sanglant pour une Morisque, car la nudité du visage est pour elle une indécence pareille à la nudité de la partie supérieure du corps, pour une femme chrétienne.

» cérémonie de Mores. Ce n'est qu'un moyen de se nettoyer la tête, et de la tenir » pure de toute vermine...

» Voyons maintenant, Seigneur, à quoi peut-il servir de nous obliger à tenir ouvertes les portes de nos maisons? N'est-ce pas donner aux voleurs la liberté de » nous dépouiller, aux libertins celle de convoiter nos femmes? N'est-ce pas donner occasion aux alguazils et aux gens de loi de ruiner les pauvres gens par » des poursuites? Si quelqu'un veut être More et suivre les rites de Mahomet, ne » pourra-t-il le faire de nuit? Bien mieux, au contraire, car cette religion exige la » solitude et le recueillement...

» Peut-on prétendre que les bains soient une cérémonie religieuse? Non, certes. » Ceux qui tiennent les maisons de bains sont chrétiens pour la plupart. Ces maisons sont des lieux de société et des réceptacles d'immondices : elles ne peuvent » donc servir aux rites musulmans qui exigent la solitude et la propreté? Dira-t-on que les hommes et les femmes s'y réunissent? Il est notoire, au contraire, que » les hommes n'entrent point où sont les femmes... Les bains ont été faits pour la » propreté du corps; il y en a toujours eu dans tous les pays du monde, et s'ils furent défendus quelque temps en Castille, c'est parce qu'ils affaiblissaient les forces et le courage des hommes de guerre. Mais les naturels de cette province ne » sont pas admis à combattre, et les femmes n'ont pas besoin d'être fortes, mais » propres. Si elles ne peuvent se baigner, ni dans les rivières, ni dans les ruisseaux, » ni dans les fontaines, ni dans leurs maisons, où pourront-elles se laver à présent?...

» Vouloir que les femmes sortent la figure découverte, n'est-ce pas vouloir autre » chose que de donner aux hommes occasion de pécher, en voyant la beauté dont » ils s'enflamment si aisément, et d'empêcher ainsi que les laides trouvent quelqu'un qui veuille les épouser. Nos femmes se couvrent pour ne point être connues, comme font les chrétiennes. C'est une décence qui évite bien des inconvénients... Aussi les rois catholiques défendirent-ils, sous des peines sévères, aux » chrétiens de soulever, dans la rue, les voiles des Moresques...

» Venons à la langue arabe, qui est le plus grand inconvénient de tous. Comment peut-on ôter aux gens leur langue naturelle, dans laquelle ils naquirent et » furent élevés? Les Égyptiens, les Syriens, les Maltais, et autres races chrétiennes parlent, lisent et écrivent en arabe; ils sont pourtant chrétiens comme nous. » Encore ne trouvera-t-on pas qu'on ait fait dans cette province un acte, un contrat ou un testament en arabe depuis qu'elle s'est convertie. Apprendre la langue » castillane, nous le désirons tous, mais ce n'est pas au pouvoir des gens. Combien » y a-t-il de personnes dans les bourgs et villages, et même dans cette ville, qui ne » savent pas même leur langue arabe, et parlent si différemment entre eux qu'au » premier mot d'un habitant des Alpuxarres, on connaît de quel pays il vient! Ils

Digitized by Google

Alors les Morisques se soulèvent en masse, avec une promptitude et une unanimité qui déconcertent les Espagnols. Cependant les marquis de Mondéjar et de Vélez organisent fortement la défensive de concert avec D. Juan d'Autriche, venu à leur secours.

Les Mores de l'intérieur de Grenade, soupçonnés d'être en intelligence avec ceux de l'extérieur, sont transportés, la chaîne aux pieds, la corde au cou, dans la Castille et les Algarves. Enfin Philippe II envoie des renforts suffisants à son frère D. Juan, et l'insurrection est étouffée.

Les Mores des Alpuxarres et des montagnes de Ronda, siége principal de la révolte, sont dispersés dans les provinces de la Manche et de l'Estamadure [1].

Comme les juifs en Italie sont confinés dans un quartier particulier appelé le *Ghetto*, les Mores habitaient, dans les villes d'Espagne, des quartiers séparés appelés *Morerias* ou *Aljamas*. Ils se livraient à l'agriculture, à la petite industrie et au commerce; ils passaient pour être de bons fermiers, des artisans adroits et laborieux.

Les Mores, poussés à l'économie par leur dégradation même, qui ne leur permettait ni le luxe, ni les jouissances extérieures, arrivèrent promptement à un certain état de prospérité matérielle, qui ne fit qu'exciter plus vivement contre eux l'envie et la haine populaires. On les confondait dans la même réprobation que les juifs, ces grands usuriers du moyen âge.

« Toute leur affaire, dit Cervantès, en parlant des Morisques, est » d'acquérir et de garder de l'argent; pour cela ils travaillent » sans relâche et s'abstiennent de manger. Un réal entré en leur » pouvoir est condamné à la prison perpétuelle. De manière que, » gagnant toujours et ne dépensant jamais, ils parviennent à

» sont nés dans de petits endroits où jamais ne se parla l'espagnol, où personne ne » l'entend, si ce n'est le curé et le sacristain; encore ceux-ci parlent-ils toujours » arabe. Il est impossible que les vieillards l'apprennent en tout le temps qui leur » reste de vie, et non pas en trois ans, même quand ils ne feraient autre chose que » d'aller à l'école.

» Il est clair que c'est un article inventé pour notre destruction; car, tandis qu'il » n'y a personne pour nous enseigner la langue espagnole, on veut que nous l'apprenions de force, et que nous laissions celle que nous savons si bien... On veut » que nos frères, voyant qu'ils ne peuvent accomplir une telle obligation, abandonnent le pays par crainte des châtiments, et s'en aillent en perdus chercher d'autres terres, ou se fassent brigands..... »

[1] Les prisonniers furent mis à mort et vendus comme esclaves; en Afrique 100,000 Mores avaient péri dans les combats.

Digitized by Google

» amasser la plus grande partie de l'argent d'Espagne. Que l'on » considère qu'ils sont nombreux, que chaque jour ils gagnent » peu ou beaucoup, que le nombre de ces enfouisseurs va crois- » sant et doit croître à l'infini.... Car tous se marient et multi- » plient sans que la guerre les consume. Ils nous pillent tous à » l'aise, et avec les fruits de nos biens, qu'ils nous revendent, ils » deviennent riches. Ils n'ont point de domestiques, car tous le » sont d'eux-mêmes et leurs enfants ne coûtent rien pour leurs » études ; toute leur science est de nous voler [1]. »

Si ces accusations ne sont que la traduction fidèle, en langage spirituel et piquant, des préjugés universels des Espagnols contre les Morisques, on comprend que le pouvoir royal ne risquait pas de se dépopulariser en persécutant les infortunés débris de cette nation restée en secret musulmane.

Au commencement du règne de Philippe III, le duc de Lerme, son premier ministre, découvrit au moyen de la police du Saint-Office [2], un vaste complot tramé par les Morisques pour rappeler les Berbères ou Maures d'Afrique, et leur livrer l'Espagne. Il profita de cette découverte pour obtenir du roi un édit général d'expulsion contre les Morisques de toute la Péninsule. L'édit rendu en 1605, mais ajourné et suspendu, fut renouvelé en 1609; voici quelles en étaient les dispositions principales :

«Tous les Morisques sont bannis du royaume. Ils en sortiront immédiatement avec les biens meubles qu'ils pourront emporter seulement sur leurs personnes. — Dans le délai de trois jours, et sous peine de mort, ils devront quitter le lieu qu'ils habitent, et se rendre sous escorte, au lieu fixé pour l'embarquement. — Après trois jours, toute personne pourra arrêter un Morisque, le livrer à la justice et le tuer s'il se défend. — Tout Morisque qui cachera ce qu'il ne pourra emporter de ses biens, ou qui brûlera sa maison, ses moissons, jardins et arbres, sera puni de mort. Les maisons, jardins et récoltes resteront aux seigneurs dont les Morisques étaient vassaux. — Six habitants par village demeureront pour conserver les maisons, les fabriques, les plantations de riz et de sucre, et pour les livrer aux nouveaux colons qui en seront mis en possession par les seigneurs. — Tout chrétien qui cachera un Morisque ou recélera ses biens, sera puni

[1] Cervantès, *Coloquio de los perros Cipion y Berganza*.

[2] Fonseca, *Justa expulsion de los Moriscos*, p. 145. La réalité de ce complot, ne peut être guère contestée, pas plus que l'hypocrisie des Morisques, quand ils se disaient chrétiens.

Digitized by Google

de six années de galères. — Les enfants au-dessous de quatre ans pourront être laissés en Espagne. »

Les évêques et les barons des royaumes de Valence et d'Aragon intervinrent vainement en faveur des Morisques, leurs ouailles et leurs vassaux. Le pape Paul V, lui-même, s'éleva avec force au nom de la charité chrétienne contre une mesure si odieuse [1]; il ne fut pas mieux écouté. L'édit de proscription reçut son exécution dans toute l'Espagne, au mois de juillet 1610.

Pour adoucir chez les Morisques les rigueurs de ce bannissement, on leur promit de les transporter soit sur les côtes de Barbarie, soit dans les échelles du Levant, et on les laissa complétement libres d'embrasser la religion qui leur conviendrait le mieux. On vit alors un spectacle étrange : ils retournèrent en masse, à bien peu d'exceptions près, au culte de Mahomet. Leurs instruments, restés muets depuis longtemps et suspendus aux bords du Tage, comme autrefois les harpes des Hébreux aux saules de Babylone, retrouvèrent leur vieille harmonie et accompagnèrent les chants de départ et les hymnes religieux qui semblaient devoir adoucir pour eux les amertumes de l'exil sur ces rivages inconnus ; ils reprirent leurs vêtements nationaux, leurs bijoux, leurs habits de fête et s'acheminèrent sans trop de tristesse vers les ports où ils devaient être embarqués.

Mais là, commença pour eux une nouvelle série d'infortunes. Une fois montés sur les navires qui leur étaient assignés, on exigeait d'eux le prix de leur passage; les riches payaient pour les pauvres, mais souvent d'avides capitaines ou des gardiens infidèles volaient et tuaient ceux qui avaient de l'or et des bijoux; et la mer, en recevant les cadavres de ces malheureux, gardait le secret de leur spoliation. D'autres furent également pillés, puis réduits en esclavage, comme de vrais chrétiens, par les Berbères, qui leur reprochaient, en les injuriant, leur apostasie forcée. Parmi les Morisques de l'intérieur de l'Espagne, les derniers venus, instruits par le sort de leurs frères, refusèrent de s'embarquer. Les uns s'échappèrent dans les montagnes, les autres furent enchaînés et portés de force sur les navires prêts à mettre à la voile. Sur 6 ou 700,000 Morisques déportés des diverses parties de la Péninsule, plus d'un quart périt victime des tempêtes et des traitements les plus cruels. Le reste se dispersa sur le littoral de la Méditerranée,

[1] Ch. Weiss, *de l'Espagne*, t. I, p. 165, édit. de Bruxelles.

Digitized by Google

et si un grand nombre d'individus survécurent, la nation fut exterminée sans laisser désormais d'autres traces dans l'histoire, que le souvenir de sa brillante domination en Espagne et celui de son lugubre désastre.

En 1614, les commissaires du roi catholique chargés *de faire la chasse aux Mores*, déclarèrent qu'il n'en restait plus dans la Péninsule, et que l'Espagne était délivrée du *serpent réchauffé si longtemps dans son sein*.

La promptitude avec laquelle les Morisques retournèrent à leur ancien culte, montre combien leur pratique apparente de foi chrétienne était hypocrite et mensongère; elle rend plus que probable leur état de conspiration permanente, et leurs intelligences récentes avec Muley-Silan, sultan du Maroc, qu'ils engageaient à envahir l'Espagne pour profiter de ce que les troupes de Philippe III étaient occupées en Flandre.

Mais si la raison d'État excuse ou explique la mesure cruelle dont les Morisques furent victimes, la persistance opiniâtre qu'ils gardèrent secrètement dans leur culte, n'accuse-t-elle pas le mode de conversion employé à leur égard, par les rois d'Espagne? Une profession de foi chrétienne peut-elle être regardée comme sincère et solide, quand elle est extorquée par la violence? Il fallait suivre le système de Ximenès et instruire toute cette race vaincue qui ne péchait que par ignorance et par préjugés traditionnels. Le prosélytisme apostolique ne devait pas se lasser à l'égard de ces générations élevées dans les erreurs et les passions de l'islamisme [1]. C'était une lutte séculaire à recommencer dans la sphère de l'intelligence avec les armes du raisonnement et de la persuasion. Cette lutte aurait été digne de la constance espagnole, qui ne compte pas les années quand il s'agit d'un grand résultat à obtenir pour l'humanité, la religion et la patrie.

Mais quand on veut remporter sur les âmes un pareil

[1] Nous savons toute la difficulté qu'on éprouve pour ramener des musulmans à la foi chrétienne. Il y avait cependant des Morisques sincèrement convertis au catholicisme, puisque l'édit de Philippe III contenait les exceptions suivantes : « Les » enfants au-dessous de quatre ans pouvaient demeurer en Espagne, du consente- » ment de leur père et tuteur. La même permission était accordée aux enfants de » six à sept ans dont les parents professaient depuis un certain temps la religion ca- » tholique, et généralement à *tous les Mores qui pourraient produire des certificats,* » *signés des prêtres de leurs paroisses, qu'ils avaient été baptisés, qu'ils avaient* » *entièrement renoncé aux erreurs de Mahomet et toujours vécu en bons catholi-* » *ques.* » Charles Weiss, *de l'Espagne*, etc., t. 1er, p. 165, édit. de Bruxelles.

Digitized by Google

triomphe, il faut se garder de les aigrir par d'inutiles outrages, par d'insupportables persécutions. Le gouvernement espagnol avait rendu l'œuvre du prosélytisme impossible à l'égard des infortunés Morisques ; si donc leur proscription devint nécessaire, c'est à lui qu'en remonte la responsabilité.

§ II. *De l'accroissement du pouvoir de l'Inquisition, sous Philippe III, sous Philippe IV et sous Charles II.*

Sous les princes faibles, les corps les moins indépendants en viennent souvent à dominer l'autorité royale elle-même. Voici une anecdote fort extraordinaire que l'on raconte au sujet de Philippe III.

Ce prince, en voyant monter sur le bûcher fatal deux moines cordeliers, dit tout haut en donnant quelques marques de sensibilité : « Voilà deux hommes bien malheureux de mourir » pour une chose dont ils sont persuadés. »

Le tribunal de l'Inquisition, instruit de cé propos et de la circonstance aggravante des larmes qui l'auraient accompagné, délibère sur la nécessité de réprimer ce scandale : qui respecterait ses sentences, si elles semblaient être accusées de cruauté et d'injustice par le plus auguste personnage de l'Etat ?

Les membres du tribunal sacré, après avoir discuté entre eux cette importante affaire, ont plusieurs conférences avec le roi lui-même, à qui ils font sentir le besoin d'accepter une pénitence pour rétablir l'autorité morale du Saint-Office. Après beaucoup de pourparlers, de négociations et d'influences secrètes mises en jeu auprès du faible monarque, voici ce *qu'il* est décidé :

Le roi se fera tirer une palette de sang, qui sera brûlée par le bourreau en présence du grand-inquisiteur et des principaux membres et officiers du tribunal [1]. Cette espèce de sentence à l'amiable aurait été acceptée par Philippe III et mise sur-le-champ en exécution.

C'est une singulière invention, que celle de ce sang royal, encore chaud et plein de vie, brûlé à huis clos sur un bûcher en miniature; cette manière de maintenir l'impossibilité d'éviter l'expiation du bûcher pour une critique impie contre la justice du Saint-Office, tout en tâchant de sauvegarder l'inviolabilité de la personne même du monarque, est tout à fait dans le goût des étranges et sombres créations imaginées par certains

[1] *Annales d'Espagne et de Portugal*, t. IV, p. 95, par Alvarès de Colmenar.

Digitized by Google

romanciers et certains auteurs dramatiques de l'Espagne au commencement du 17e siècle.

Le silence de Llorente au sujet d'une pareille anecdote aurait suffi pour la faire révoquer en doute; car cet auteur ne néglige aucun des faits qu'il croit vrais et qui peuvent fournir des textes de déclamation contre le Saint-Office. Mais ici on trouve chez lui plus qu'une réticence, il déclare formellement que ces faits sont entièrement faux [1].

L'anecdote peut n'être pas vraie; mais elle a été inventée dans le sens du caractère de Philippe III. On ne l'aurait pas hasardée, si elle n'avait pas été rendue vraisemblable par la timidité craintive et presque imbécile de ce monarque.

Son règne, celui de Philippe IV et celui de Charles II, marquent l'époque où les priviléges de l'Inquisition deviennent les plus abusifs. Il suffit alors d'avoir dans ses veines du sang maure ou juif légué par quelque bisaïeule inconnue, pour être légalement suspect, et pour ne pouvoir plus commettre des actions indifférentes chez tout autre, sans qu'elles deviennent des indices de crime ou d'hérésie; mais, d'un autre côté, il y a une classe de gens à qui tout est permis: ce sont les familiers de l'Inquisition.

Un auteur qui écrivait trop précipitamment pour être toujours moral et châtié, et surtout pour pouvoir calculer exactement l'orthodoxie de ses expressions, Lope de Véga, trouva un moyen sûr d'échapper à toute censure et à toute inquiétude; ce fut de s'enrôler sous l'étendard du Saint-Office, et d'être chef d'escouade des familiers ou sbires du tribunal sacré.

« On s'est trompé, dit un auteur moderne [2], quand on a pré-
» tendu que Lope de Véga n'occupait, dans le Saint-Office,
» qu'une position honoraire; il y a joué un rôle actif, et pour ne
» citer qu'un fait, c'est lui qui présidait le corps ou la commu-
» nauté des familiers lors de l'auto-da-fé qui eut lieu en 1624,
» où l'on brûla un apostat ou plutôt un fou, ancien carme
» déchaussé, convaincu d'avoir arraché l'hostie des mains d'un
» vicaire de Madrid, pendant la célébration de la messe. »

En 1645, il s'éleva dans le sein du clergé une clameur géné-

[1] Il est vrai que cet écrivain défend la prédominance de l'autorité temporelle des rois contre toute autorité spirituelle et contre tout *tribunal de conscience*; et c'est ce qui rendrait peut-être sa négative sur ce point fortement suspecte, si l'anecdote par elle-même n'était pas tout à fait invraisemblable. Voir son *Histoire critique de l'Inquisition*, t. III, p. 20.

[2] M. de Puibusque, *Histoire de la littérature espagnole*, t. II, p. 474.

Digitized by Google

rale contre la licence des théâtres; les spectacles restèrent interdits jusqu'en 1649; Lope de Véga ne fut l'objet d'aucune poursuite.....

Un magistrat français, qui voyagea en Espagne à peu près à cette époque, se plaint de l'impunité presque assurée de tous les criminels appartenant, comme familiers ou autrement, au corps du Saint-Office, et à sa juridiction privilégiée.

« Pour engager la noblesse à maintenir cette institution, on a » donné des priviléges à tous les gentilshommes qui veulent se » faire familiers de la Sainte-Inquisition, dont la fonction est de » la servir et de prêter main-forte, pour prendre les accusés et » les mettre en prison; car il y a cela de particulier, qu'ils les » mènent en prison et au supplice *sans qu'ils soient liés*. Mais ils » sont tellement environnés de gentilshommes qu'on n'a que » faire de craindre qu'ils s'échappent.

» Mais aussi ce cruel ministère leur apporte beaucoup d'avan- » tages; et un gentilhomme familier de l'Inquisition peut, après » cela, faire les actions les plus méchantes du monde, tuer, » assassiner, violer, sans qu'il lui en arrive grand mal, car dès » qu'on veut le faire prendre, il se réclame aussitôt de l'Inqui- » sition, où il a ses causes commises; et il faut aussitôt que toute » autre juridiction cède, car celle-ci a les mains plus longues » que les autres.

» Les inquisiteurs prennent donc aussitôt ce procès, et le *fa-* » *milier* ne manque pas de se faire écrouer prisonnier de l'Inqui- » sition, et après cela, il ne délaisse pas de se promener partout, » sortir de la ville, et faire comme s'il n'était point prisonnier, » pendant qu'on fait tirer le procès en longueur pour le mettre » en accommodement. Mais ceux qui ont de méchantes affaires » sont bien aises de demeurer dix années, et quelquefois toute » leur vie, prisonniers de l'Inquisition.

» Et quand je passai à Cordoue, je vis un D. Diego de Carbreros » y Soto Mayor, chevalier de Calatrava et de Santiago, qui me fit » voir la salle de l'Inquisition, et tous les coins et les prisons, et » le lieu où l'on donne la gêne aux accusés, et il me dit qu'il » y avait fort longtemps qu'il était prisonnier de l'Inquisition, » et qu'il avait été à l'expédition d'Eluas, quand D. Louis y fut; » à tout cela étant prisonniers, lui et un autre gentilhomme de » Cordoue, où ils sont plus galants et vivent plus noblement, et à » la française, qu'en aucune ville d'Espagne, me dirent en me » menant promener trois ou quatre fois dans leur carrosse, qu'une

Digitized by Google

» fois un familier de l'Inquisition ayant tué un homme qui avait » un grand crédit et beaucoup de parents puissants, les Inquisi- » teurs furent obligés de le condamner à mort. Mais en même » temps, qu'ils le firent sortir, et que les autres gentilshommes » familiers lui firent tenir prêt un bon cheval, avec une bonne » somme d'argent, et ils furent quelque temps sans se montrer, » pendant quoi on accommoda l'affaire.....

» Comme je passais à Logrono, on me dit qu'on avait mis de- » puis peu de jours aux prisons de l'Inquisition, un gentilhomme » de qualité qui avait parlé et disputé un peu trop dessus la li- » berté et dessus la grâce. Mais il est vrai qu'ils n'en mettent » guères de cette nature à cause que personne ne sait rien; et » ainsi ils ne parlent guères des choses de la religion; ils n'y » mettent guères souvent que ceux qui sont soupçonnés de mo- » risme ou de judaïsme, dont ils en prennent souvent, qu'ils » mènent par les rues avec un caroça qui est une espèce de bon- » net pointu et fort haut de papier jaune et rouge, pourquoi on » les appelle *Encoroçados;* le conseil et les officiers de l'Inqui- » sition marchent devant en mulet, et les familiers après; les » encoroçados sont au milieu. On les mène ainsi dans l'église » des dominicains, où on leur fait un grand sermon; il y en a » d'autres qu'on fouette, et quands ils sont relaps, d'autres à » qui on donne le *san-benito*, qui est une espèce d'*estole*, qu'on » les oblige à porter à leur cou, et on les appelle *San-Benitos*. » On écrit ainsi le nom de tous ceux qui ont été pris ainsi en » l'année sur les murailles des églises, avec des croix de Saint- » André, et les murailles de la plupart des églises d'Espagne en » sont pleines [1]. »

Voici maintenant comment le même auteur juge les Espagnols de son temps, le besoin qu'ils lui paraissent avoir de l'Inquisition, et les abus de procédure de ce tribunal. On se rappellera que ce jugement appartient à un Français, non du 18e mais du 17e siècle, à un magistrat et à un homme religieux.

« De la manière dont sont faits les Espagnols qui, pour la » plupart, n'ont point de lecture, qui s'adonnent fort à toutes » leurs passions, et qui n'ont point de foi, ni véritable, ni in-

[1] *Discours général de l'Etat d'Espagne* et tout ce qui s'est trouvé de remarquable dans ce royaume, lors de l'ambassade du maréchal de Grammont, en 1559, par François Berthaud, conseiller au parlement de Rouen. Manuscrit de la bibliothèque du roi, *supplément français*, nº 307, fº 96-100. Cet ouvrage a été imprimé plus tard, sans nom d'auteur, chez Billaine, Paris, 1664; il est devenu rare.

Digitized by Google

» térieure, mais seulement une fausse qu'ils ne font consister
» que dans les cérémonies de l'Eglise et dans le culte extérieur;
» cette crainte (celle de l'Inquisition) leur est nécessaire pour les
» tenir en bride, car si on leur donnait la liberté d'examiner,
» ils ne sauraient où ils en seraient [1].

» Ils ne savent pas pourquoi ils sont chétiens, non plus que
» les Mores ne savent pourquoi ils sont mahométans, et c'est
» bien d'eux qu'on peut dire qu'ils sont catholiques, parce que
» leurs mères nourrices le sont.....

» Les inquisiteurs ne persécutent pas les étrangers, mais
» seulement les gens du pays : mais la manière est contre les
» formes et contre toute sorte de lois divines et humaines.....

» Après qu'ils ont été informés de plusieurs côtés (car j'aime
» à croire qu'on ne se décide pas légèrement), on prend un
» homme, et au lieu qu'il faut en toute sorte de crimes que
» l'on déclare au prisonnier le crime dont il est accusé, et que
» jamais on ne croit un homme qui s'accuse lui-même, ici au
» contraire on attend qu'il déclare qu'il est coupable, et de quoi,
» car s'il ne s'accuse de rien, on le retient toujours la plupart
» du temps, on lui donne la gêne, et on le fait mourir. On ne
» lui nomme jamais les témoins qui l'ont accusé, et on ne les
» lui confronte point. Ainsi on ne saurait les reprocher, ni les
» rejeter, pour cause d'inimitié particulière ou d'indignité per-
» sonnelle, et un homme se trouve pris, mis à la torture, con-
» damné, brûlé, sans pouvoir se défendre.

» Quand je blâmais cela, ils ne me disaient rien autre chose,
» sinon, que c'était la plus belle chose du monde qu'un *auto-*
» *d'inquisicion!* ainsi appellent-ils l'arrêt de condamnation et
» l'exécution d'un misérable hérétique, et traitaient ce spec-
» tacle comme une fête de taureaux, car on m'a dit en effet
» qu'ils font cela avec grand apparat. »

Le grave magistrat du 17[e] siècle fait, contre la procédure de l'Inquisition, absolument les mêmes critiques que celles que nous faisons aujourd'hui. Il n'était donc pas nécessaire d'être imbu des idées philosophiques ou révolutionnaires de notre temps, pour être profondément blessé d'une procédure qui ne donnait nulle garantie à l'innocence injustement accusée. M. Berthaud, conseiller au parlement de Rouen en 1660, n'avait point vu apparemment pratiquer dans son pays, ni le prin-

[1] Ce mot est remarquable ; en effet, depuis que les Espagnols n'ont plus l'Inquisition et le pouvoir absolu, ils ne savent plus où ils en sont.

Digitized by Google

cipe de la liberté absolue des cultes, ni ceux de la publicité des débats et de la libre défense des prévenus dans les procès criminels. Cela ne l'empêche pas de témoigner son indignation, de ce qu'au moyen du mode de procéder employé par le Saint-Office, « un homme puisse se trouver pris, mis à la torture, con-» damné, brûlé, sans pouvoir se défendre. »

Voici maintenant un autre témoin, non moins précieux; c'est une Française qui a accompagné la princesse Marie-Louise d'Orléans, à la cour de Charles II, et qui raconte ce qu'elle a vu avec une naïveté saisissante : « Le 30 juin (1680), dit-elle, il » y eut à Madrid un *auto-de-inquisicion* (exécution générale des » juifs); tout le monde s'y rendit avec les mêmes parures, et au-» tant d'empressement qu'à une fête solennelle; on avait élevé » dans la place major un grand échafaud: et en ce lieu, depuis » 7 heures du matin jusqu'à 9 heures du soir, on ne vit pa-» raître que ces criminels de l'un et de l'autre sexe; toutes les » Inquisitions les avaient envoyés à Madrid. On lisait tout haut » leurs procès et les arrêts prononcés contre eux. Il y eut » 20 juifs tant hommes que femmes, et un renégat mahométan » qui furent brûlés; cinquante juifs ou juives pris pour la pre-» mière fois et repentants furent condamnés à la prison et à por-» ter le *san-benito*..... Dix autres, accusés de bigamie et de sor-» tilége, étaient destinés au fouet ou aux galères ; ils avaient » des écriteaux sur leurs bonnets de carton, la corde au cou, et » des torches à la main. Toute la cour était là présente; le roi, » les reines, les dames, les ambassadeurs, les grands et le peuple » en foule. La chaire de l'inquisiteur était dans une espèce de » tribunal fort au-dessus de celle du roi, et bien plus élevée; on » persécutait ces pauvres malheureux si proche du roi, qu'on » entendait leurs plaintes et leurs gémissements; car l'écha-» faud où ils étaient rangés touchait à son balcon. Les ***grands*** » ***d'Espagne*** faisaient là comme font nos archers de France; ils » conduisaient les criminels que l'on devait brûler ; ils les te-» naient garrottés avec une corde [1]. Les familiers inférieurs de » la Sainte-Inquisition menaient de même les autres coupables. » Les religieux habiles ou ignorants disputaient avec véhé-» mence pour convaincre ces misérables des vérités de la reli-» gion. Il se trouva des juifs fort savants dans la leur, qui répon-» daient de sang-froid, des choses surprenantes; il y avait une » jeune fille de moins de dix-sept ans, laquelle étant du côté de

[1] Ceci est une aggravation : autrefois les criminels n'étaient ni liés ni garrottés.

Digitized by Google

» la reine, s'adressait à elle, pour obtenir sa grâce; elle était » d'une beauté merveilleuse; « Grande reine, lui disait-elle, » votre présence royale n'apportera-t-elle point quelque chan- » gement à mon malheur? Considérez ma jeunesse, et qu'il » s'agit d'une religion que j'ai sucée avec le lait de ma mère. » » La reine détournait ses yeux et témoignait une grande pitié, » cependant elle n'osa jamais parler de la sauver.

» On commença la messe, au milieu de laquelle le célébrant » quitta l'autel et s'assit sur un siége qui lui était préparé. Le » grand Inquisiteur descendit de l'amphithéâtre, revêtu d'une » chape et la mitre en tête; et après avoir salué l'autel, il » s'avança vers le balcon du roi, il y monta par les degrés du » bout de l'échafaud, avec quelques officiers de l'Inquisition » qui y portèrent la croix et les Evangiles, et un livre qui con- » tenait le serment par lequel les rois d'Espagne s'obligent de » protéger la foi catholique et d'appuyer de leur autorité toutes » les procédures de l'Inquisition.

» Le roi, debout et tête nue, ayant à ses côtés le connétable de » Castille, qui tenait l'épée royale élevée, jura d'observer le ser- » ment, dont un conseiller du conseil royal venait de faire la » lecture, et demeura en cette posture jusqu'à ce que l'Inqui- » siteur fut retourné en sa place. Alors un secrétaire de l'Inqui- » sition monta dans une chaire et lut un semblable serment, » qu'il fit prêter aux conseils et à toute l'assemblée. Il était près » de midi, lorsque la cérémonie commença; et elle ne finit qu'à » neuf heures du soir, à cause de toutes les sentences des con- » damnés qui furent lues tout haut l'une après l'autre. La fermeté » avec laquelle ils allèrent au supplice a quelque chose de fort » extraordinaire. Il y en eut plusieurs qui se jetèrent d'eux- » mêmes dans le feu, et d'autres qui faisaient brûler leurs mains » et puis leurs pieds, les avançant sur les flammes et les y te- » nant avec une tranquillité qui faisait regretter que des âmes » si fermes n'eussent pas été éclairées des lumières de la foi. Je » n'y allai point; car sans compter que ce fut à minuit, et hors la » porte de Fuencaral, j'étais si saisie de les avoir vus le jour que » je m'en trouvais mal. Le roi[1] ne put pas se dispenser de voir » cet horrible spectacle, parce qu'il fallait, disait-on, qu'il auto- » risât par sa présence tout ce que faisait l'Inquisition.

» Mais il ne faut pas croire que ce rigoureux exemple serve » à convertir les juifs; ils n'en sont point touchés et il y en a dans

[1] Les rois, avant Philippe III, Philippe IV et Charles II, assistaient à l'auto-da-fé, mais non au supplice.

Digitized by Google

» Madrid un nombre considérable, qui sont connus pour tels et
» qu'on laisse dans les emplois de finance sans les inquiéter. On
» comptait parmi eux D. Aventura Dionis; son père avait donné
» 70,000 écus, pour être fait chevalier de Saint-Jacques, et celui-
» ci obtint du roi, peu de jours après l'exécution dont je viens
» de parler, le titre de marquis qui lui coûta 80,000 écus; son
» oncle était un des plus fameux juifs d'Amsterdam. On savait
» tout cela sans en rien témoigner. Les récettes et les fermes
» royales en sont remplies; et lorsqu'ils sont fort riches, on se
» contente de leur faire peur, pour les obliger à vuider leurs
» bourses afin de racheter leurs vies; on en tire par ce moyen
» de grosses sommes et pourvu qu'ils soient en état de donner
» de l'argent, ils se sauvent du feu qu'ils ont aussi bien mérité
» que les autres[1]. »

Le dernier auto-da-fé, avant celui dont Mme d'Aulnoy rend compte comme témoin oculaire, avait eu lieu en 1632, au commencement du règne de Philippe IV. Ces cérémonies si lugubres, et cependant si chères à la majorité du peuple espagnol, ne se faisaient plus guère qu'à l'occasion de grands événements, tels que le couronnement des rois, leur majorité, leur mariage, ou la naissance de l'héritier présomptif.

En les rendant plus rares, on voulait leur donner plus de solennité et d'éclat.

Les ministres de l'Inquisition avaient soin de les annoncer à l'avance. Précédés de leur bannière, ils se rendaient en cavalcade du palais du Saint-Office à la grande place. Là, au son des trompettes et des timbales, ils publiaient qu'à pareil jour, au bout d'un mois, aurait lieu l'auto-da-fé [2].

Sauf la différence de l'appareil, c'était le même mode de publicité dont usait le torréador pour annoncer un combat de taureaux, ou l'*impresario* de province pour annoncer un grand spectacle en plein vent [3].

Des moines et des prêtres, montant à cheval et allant sur les carrefours inviter le public à une cérémonie moitié théâtrale et moitié religieuse à laquelle ils devaient présider, c'est ce qui ne s'est jamais vu qu'en Espagne ou en Portugal.

[1] *Mémoires de la cour d'Espagne*, t. II, p. 97-104, Barbin, 1690. Ces mémoires sont de madame d'Aulnoy; on les regarde comme parfaitement véridiques.

[2] *Annales d'Espagne et de Portugal* par Alvarès de Colmenar, t. IV.

[3] Voir l'*Histoire des littératures espagnole et française comparées*, par M. de Puibusque.

Digitized by Google

En Amérique, où l'Inquisition tenait moins qu'en Espagne à l'honneur de ne pas avouer publiquement qu'elle avait été trompée par de faux témoins, il y avait dans le spectacle religieux des auto-da-fé des acteurs inconnus en Europe : c'étaient les innocents acquittés par le Saint-Office. Ainsi, dans l'auto-da-fé du 23 janvier 1639, à Lima, capitale du Pérou, « on vit paraître avec » honneur, sur un siége élevé et avec des palmes de chevaliers, » six individus que de faux témoins avaient fait arrêter, et qui » réussirent à prouver qu'on les avait injustement accusés, et » qu'ils n'avaient pas cessé d'être bons catholiques[1]. »

Ces réhabilitations éclatantes étaient inusitées dans la vieille Espagne. Elles auraient remédié à l'un des grands abus de l'Inquisition, qui consistait à laisser peser aux yeux du vulgaire une tache presque ineffaçable sur ceux qu'elle avait poursuivis et fait emprisonner, même quand elle les relâchait quelque temps après, en reconnaissant leur innocence.

C'est aussi pendant les trois faibles règnes de Philippe III, de Philippe IV et de Charles II, que l'Inquisition étendit sa compétence sur beaucoup de crimes étrangers à l'hérésie. Les cortès de 1607 réclamèrent contre cet abus, comme nuisant à la juridiction des tribunaux ordinaires, et comme faisant peser la prévention d'hérésie, dans l'opinion populaire, sur des accusés qui avaient commis des délits d'une tout autre nature, tels que ceux de contrebande de chevaux et de munitions de guerre.

Du reste, la rareté des auto-da-fé dut amener une plus grande rareté dans les supplices, et les chiffres de ces supplices, donnés par Llorente pour les trois règnes que nous venons de mentionner, nous paraissent encore empreints d'une grande exagération.

Mais il faut noter, sur la fin du règne de Philippe IV, un fait que nous raconte ce même historien, ordinairement si hostile aux Papes, et à qui pourtant la force de la vérité arrache tant de révélations en leur faveur.

D. Jérôme de Villanueva était le secrétaire et l'ami du comte-duc d'Olivarès. Quand ce ministre tomba, Villanueva fut enveloppé dans sa disgrâce. Comme on ne put le trouver coupable d'aucun crime ni d'aucun délit administratif, on le dénonça comme hé-

[1] Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition espagnole*, t. III, p. 469. Aussi dans la fameuse discussion sur la suppression de l'Inquisition, aux cortès de 1812, il fut soutenu que dans la nouvelle Espagne, la procédure de l'Inquisition avait été fort améliorée et ne ressemblait plus à l'ancienne Inquisition de Castille et d'Andalousie.

Digitized by Google

rétique. L'Inquisition, toujours complaisante pour les ministres en faveur, ne manqua pas de trouver l'accusé suspect *de levi ;* il fut condamné à abjurer publiquement, et mis ensuite en liberté pour accomplir sa pénitence.

Une fois qu'il fut maître de sa personne, Villanueva déclara qu'il ne s'était soumis à la sentence portée contre lui que dans le désir secret et ardent de la faire annuler devant un tribunal plus impartial et plus élevé. Il demanda donc que sa sentence de condamnation fût révisée par des juges que lui donnerait le Saint-Siége. Un de ses parents, appelé Navarro, alla à Rome pour y porter et y faire valoir cet appel. L'ambassadeur d'Espagne voulut en vain contraindre Navarro à quitter la ville pontificale; Innocent X le prit sous sa sauvegarde, et fit droit à sa demande de révision en nommant pour juges des évêques et des théologiens espagnols. Philippe IV leur défendit de se charger d'une mission qu'il disait être attentatoire aux droits de sa couronne ; ils n'osèrent pas l'accepter. Alors Innocent X évoque l'affaire à Rome, et, malgré la résistance de l'inquisiteur général, puis du conseil de la *Suprême,* le procès y est porté. Là, le tribunal nommé par le Pape casse les jugements du Saint-Office et acquitte pleinement Villanueva.

Ce n'est pas tout : en examinant la procédure de l'Inquisition dans cette affaire, Innocent X y reconnut de grandes irrégularités, et par un bref du 24 juin 1653, il chargea l'inquisiteur général de veiller désormais à ce que les règles canoniques fussent plus fidèlement observées, et à ce qu'on mît dans les procès plus de justice, de gravité et de circonspection [1].

Ainsi, l'Inquisition est toujours disposée à accabler les ministres en disgrâce, et à se prêter, à défaut des autres tribunaux, aux basses vengeances des ministres en faveur. Une véritable magistrature ne pourra trouver dans les actes de l'administrateur tombé du pouvoir le moindre indice d'un crime ou d'un délit; mais le Saint-Office découvrira en lui, sans aucun doute, quelque pensée contraire à la foi ou à la croyance dans l'infaillibilité judiciaire du Saint-Office. Ce sera matière, sinon à une condamnation capitale, du moins à la cérémonie humiliante de l'abjuration et à l'imposition du *san-benito* pour vêtement de parade dans l'auto-da-fé.

[1] *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, t. III, p. 493-495. Les Papes avaient donc ressaisi le droit d'évocation et d'appel, même pour d'autres que les évêques.



Mais d'un autre côté, voyez comme la Papauté intervient, toujours attentive et impartiale, ne demandant qu'à être bien informée pour réparer des injustices, et cherchant à en prévenir le retour par ses admonitions paternelles. Elle a à lutter, non-seulement contre les injustices d'un tribunal puissant et respecté en Espagne, mais contre un gouvernement qui s'en fait le soutien et le complice. Rien ne l'arrête dans cette lutte énergique, et la Papauté est toujours juste et généreuse, qu'elle s'appelle Sixte IV, Pie IV, Pie V, Paul V ou Innocent X.

Albert du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.
Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XXIX [1].

THÉORIE DE M. COUSIN ; — NÉ EN 1792.

Examen des principes de morale renfermés dans son livre : *du Vrai, Du Beau et du Bien.*

Kant a prétendu asseoir la morale sur l'Impératif catégorique, c'est-à-dire sur les prescriptions de la Raison absolue ou de la *Raison pure pratique*. Il ne nous a pas dit, quoique ce dût être un de ses premiers soins, si une seule de ces idées absolues servait de fondement à la morale, ou s'il y en avait plusieurs, ni quelles étaient ces idées. Il semblerait que le grand philosophe n'avait pas une opinion bien arrêtée là-dessus. M. Cousin, qui a emprunté à tant de philosophes pour composer sa philosophie, a mis à profit cette idée de Kant, que la morale doit reposer sur la Raison et les idées absolues, et, remontant jusqu'à Platon, il a choisi l'idée du Bien absolu pour en faire le principe et le fondement de tous nos devoirs. C'est, sauf la différence d'opinion sur l'origine de cette idée, la théorie de Reid et de Stewart. Nous pourrions donc omettre l'examen de la théorie morale du

[1] Voir le 28e chap. au numéro précédent, ci-dessus, p. 402.

Digitized by Google

père de l'Eclectisme français, sans nous exposer au reproche d'être incomplets. Nous le pourrions d'autant plus, que la théorie de M. Cousin est assez peu sérieuse. Se contenter de dire : *Il y a un Bien et un Mal moral; or, le Bien est obligatoire, donc*, etc., est-ce là une théorie sérieuse? Cependant nous croyons devoir au rôle qu'a joué M. Cousin dans l'enseignement en France, de donner un court exposé de sa doctrine : le lecteur sera, du reste, mieux en état d'en apprécier le vide et l'insignifiante portée. Nous suivrons, pour faire cette analyse, le livre *du Vrai, du Beau et du Bien*, qu'il vient de rééditer avec des corrections, des additions et des notes [1].

A l'idée du Bien se rattache, selon M. Cousin, toute la morale; car « l'idée du Bien est la morale tout entière [2]. » Mais elle ne doit pas se créer *à priori;* elle doit être le fruit de la méthode expérimentale et psychologique. « Quelle est donc, » demande M. Cousin, relativement au Bien, la croyance naturelle et permanente du genre humain [3]? » Le genre humain croit à l'existence du Bien et à son essentielle différence avec le Mal : les langues, l'histoire, l'estime et le mépris, l'admiration et l'indignation, tout le prouve. Ma conscience confirme ces faits; le remords les atteste, et la stabilité de la société humaine en fait une nécessité [4].

Mais cette croyance du genre humain, sur quoi est-elle fondée? Est-ce un sentiment? est-ce une simple perception? est-ce un jugement? Ce n'est point un sentiment seulement; car un sentiment doit avoir sa raison d'être. Ce n'est pas non plus une simple perception; c'est *un jugement*. Non-seulement nous éprouvons de l'indignation, de l'aversion et de l'horreur pour le scélérat qui trempe ses mains dans le sang de son semblable; mais nous *jugeons* son action *mauvaise*, nous la déclarons détestable, et nous proclamons hautement *qu'elle ne devait pas être faite*. Ce double jugement est la raison du sentiment que nous éprouvons; et ce sentiment le suppose. C'est ce jugement qui nous manifeste le Bien et le Mal, et qui est la source de tous nos sentiments moraux, et de la moralité tout entière [5]. Etudions d'abord ce jugement en lui-même, puis nous deman-

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 2e édit., Didier, 1854, in-18.

[2] *Ibid.*, p. 255.

[3] *Ibid.*, p. 257.

[4] *Ibid.*, p. 258 à 273 et 334 à 344; voyez aussi *Hist. de la phil. du 18e siècle*, t. II, leç. 28e.

[5] *Ibid.*, p. 336, 337, 344.

Digitized by Google

derons à M. Cousin ce que c'est que le Bien, et quel est le principe de l'obligation.

1° Le jugement moral est double et implique ces deux jugements, savoir : qu'une action est bonne ou mauvaise, et que cette action, à cause de cela même, doit ou ne doit pas être faite. Ce second jugement, déclarant l'obligation morale, doit être réservé pour la dernière question. Quant au premier, M. Cousin le déclare *simple, primitif, indécomposable*[1], et par conséquent reposant « sur *la constitution même de la nature humaine*, comme le jugement du Vrai et le jugement du Beau. » C'est, comme on le voit, la théorie écossaise, sauf que M. Cousin appelle *jugement* ce que Reid et Dugald-Stewart ont nommé *perception*. Ce jugement primitif suppose-t-il un fait antérieur, une perception antécédente? M. Cousin ne le dit pas; et, si nous l'entendons bien, c'est par le jugement que nous débutons; car ce jugement « ne repose que sur lui-même[2], » et en tout c'est la spontanéité qui est le point de départ de nos connaissances, « *jugement pur de toute réflexion*, dit M. Cousin, affirmation » sans mélange de négation, intuition immédiate, fille légitime » de *l'énergie* naturelle de la pensée[3]. » C'est, du reste, la conséquence nécessaire de sa théorie, reproduite tant de fois sur le premier début de la raison[4].

Ce jugement est non-seulement primitif et par conséquent nécessairement vrai; il est encore *nécessaire*. « Nous ne pouvons » pas ne pas porter ce jugement en présence de certains actes; » et en le portant, nous savons qu'il ne fait pas le bien ou le » mal, mais qu'il le déclare[5]. » Ce n'est donc pas un jugement arbitraire, mais un jugement forcé. Dans nos conceptions primitives, il y a deux classes : les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires[6]. Le jugement que nous portons sur la moralité des actions appartient à la dernière. Ainsi, l'origine de l'idée du Bien et du Mal, selon M. Cousin, est un *jugement spontané, primitif*, qui *ne repose que sur lui-même*, qui *ne suppose rien* par conséquent que le spectacle d'une action morale, et qui naît en nous *nécessairement*, et ne peut être autre qu'il n'est.

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 314.
[2] *Ibid.*, p. 364.
[3] *Ibid.*, p. 41, 42, 61.
[4] Voyez aussi *Hist. de la phil. du 18e siècle*, 22e leç.
[5] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 344.
[6] *Hist. de la phil. du 18e siècle*, 22e leç.

Digitized by Google

2° Ceci nous conduit à la théorie écossaise sur la nature du Bien. Si le jugement moral que nous portons sur le Bien et le Mal a pour condition le spectacle d'une action morale, il faut bien que l'un et l'autre soient des qualités des actions humaines. C'est aussi ce qu'enseigne M. Cousin. « La réalité des » distinctions morales nous est révélée par ce jugement, mais » elle en est indépendante, comme la beauté est indépendante » de l'œil qui l'aperçoit, comme les vérités universelles et né- » cessaires sont indépendantes de la raison qui les découvre. » Le Bien et le Mal sont des *caractères réels des actions hu-* » *maines*, bien que ces caractères ne puissent être ni vus de nos » yeux, ni touchés de nos mains. Les *qualités morales* d'une » action ne sont pas moins certaines pour ne pouvoir être con- » fondues avec les qualités matérielles de cette action [1]. » Et ce n'est pas des actions abstraites que le Bien et le Mal sont les qualités, mais bien des actions particulières. « Le Bien et le Mal » nous apparaissent presque toujours engagés dans des *actions* » *particulières*.....[2] » Le jugement du bien s'applique d'abord à des *actions particulières* [3]. De là on serait peut-être tenté de conclure que ces qualités doivent être considérées comme les caractères propres des idées particulières, et qu'il n'y a point réellement de règles générales de la morale. Ceci serait la subversion totale de la moralité, et M. Cousin n'accepte ni l'une ni l'autre de ces deux conséquences. « Le Bien et le Mal nous » apparaissent presque toujours engagés dans des actions parti- » culières; mais ce n'est pas par ce qu'elles ont de particulier que » ces actions sont bonnes ou mauvaises..... Le jugement du » Bien s'applique d'abord à des actions particulières, et il donne » naissance à des *principes généraux* qui nous servent ensuite de » *règles* pour juger toutes les actions du même genre [4]. » Comment donne-t-il naissance à ces principes généraux? par la généralisation : « Comme après avoir jugé que tel phénomène » particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce » principe général : tout phénomène a sa cause; DE MÊME NOUS » *érigeons en règle générale* le jugement moral que nous avons » porté à propos d'un fait particulier [5]. »

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 344, 345.
[2] *Ibid.*, p. 345.
[3] *Ibid.*, p. 346.
[4] *Ibid.*, p. 345 et 346.
[5] *Ibid.*, p. 346.

Digitized by Google

Le Bien et le Mal sont donc des qualités des actions, et non pas des qualités particulières, mais générales. Sont-ils des qualités simples? Cela devrait être, puisqu'ils sont l'objet d'un jugement *simple*, et qu'ils ne sont pas des qualités particulières; toutefois, M. Cousin ne s'est pas encore prononcé sur ce point. Quoi qu'il en soit, la conséquence de tout ceci est que les actions sont bonnes ou mauvaises *en soi*, de leur nature; et que la différence d'une bonne action à une action mauvaise est une différence *essentielle*. C'est ce que prétend aussi M. Cousin [1]. Mais quelle est la preuve de tout ceci? M. Cousin n'en donne aucune, ou plutôt il en donne la description psychologique du jugement que nous portons sur les actions, et qui nous montre, selon lui, que les actions sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes [2].

3° Quel est, d'après M. Cousin, le principe de l'obligation morale? C'est l'idée du Bien, qu'il déclare essentiellement obligatoire. « Les vérités morales, dit-il, se distinguent des » autres vérités par ce caractère singulier : aussitôt que » nous les apercevons, elles nous apparaissent comme *la Règle* » de notre conduite. S'il est vrai, qu'un dépôt est fait pour » être remis à son possesseur légitime, il *faut* le lui remettre. » A la nécessité de croire s'ajoute ici la nécessité de prati» quer. La nécessité de pratiquer, c'est l'*obligation*. Les vérités » morales, nécessaires aux yeux de la Raison, sont *obliga*» *toires* à la volonté [3]. » Il a dit plus explicitement encore : « C'est parce que vous jugez que cette action est mauvaise en » elle-même, que vous portez cet autre jugement qu'elle ne » devait pas être faite [4]. » Kant, nous l'avons vu, a eu du moins, au milieu de ses déplorables aberrations, le mérite de reconnaître que le Bien moral suppose une obligation préexistante. M. Cousin lui en fait un crime. « Le Bien pour Kant, c'est ce » qui est obligatoire. Mais logiquement, d'où peut venir l'obli» gation d'accomplir un acte, sinon de la *bonté intrinsèque* de » cet acte?... Fonder le Bien sur l'obligation au lieu de fonder » l'obligation sur le Bien, c'est donc prendre l'effet pour la » cause, c'est tirer le principe de la conséquence [5]. » Et encore : « La justice, la distinction essentielle du Bien et du Mal dans » les relations des hommes entre eux, est la *vérité première* de

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 336 et 337.

[2] *Ibid.*, p. 336, 337, 344, 345 et 346.

[3] *Ibid.*, p. 347.

[4] *Ibid.*, p. 337; voyez aussi *Hist. de la phil. du* 18e *siècle*, 20e leç.

[5] *Ibid.*, p. 348 et 349.

Digitized by Google

» la morale [1]... L'obligation *a son fondement* dans la distinction » nécessaire du Bien et du Mal [2]. » « Les vérités morales se *légi-* » *timent elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre autorité que* » *celle de la Raison* qui les aperçoit et les proclame [3]. » C'est la théorie de Platon, de Cudworth, de Price, de Reid, de Stewart que M. Cousin adopte ici, et dont il donne les preuves en ces termes :

« Logiquement, d'où peut venir l'obligation d'accomplir un » acte, sinon de la bonté intrinsèque de cet acte? N'est-ce » pas parce qu'il répugne absolument, dans l'ordre de la Raison, » qu'un dépôt soit une propriété, qu'on ne peut se l'approprier » sans crime? Si un acte doit être accompli et si un autre ne » doit pas l'être, c'est qu'apparemment il y a une différence » essentielle entre ces deux actes... Si je demande à un honnête » homme, qui malgré les suggestions de la misère, a res- » pecté le dépôt qui lui a été confié, pourquoi il a fait cela; il » me répondra : Parce que c'était mon devoir. Si j'insiste, si je » lui demande pourquoi c'était son devoir, il saura très-bien » me répondre : Parce que c'était juste, parce que c'était bien. » Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent; mais les questions » s'arrêtent aussi... Dès qu'il est reconnu que ce devoir nous est » imposé par la justice, l'esprit est satisfait; car il est parvenu à » un principe *au delà duquel il n'y a plus rien à chercher*, la » justice étant son principe à elle-même [4]. »

Tels sont les principaux points de la théorie morale de M. Cousin. On voit déjà combien cette théorie est peu profonde, et combien peu elle diffère de celle de la nouvelle école écossaise que nous avons exposée plus haut. Pour achever de faire connaître toute la doctrine du père de l'Éclectisme moderne, il nous reste encore à signaler quelques détails du phénomène moral tel qu'il se passe *dans la conscience*.

Selon M. Cousin, l'obligation est absolue, immuable, universelle. « L'obligation morale, comme la vérité morale qui en » est le fondement, est absolue. De même que les vérités néces- » saires ne sont point plus ou moins nécessaires, ainsi l'obliga- » tion n'est pas plus ou moins obligatoire. Il y a des degrés » d'importance entre les obligations diverses; mais il n'y a pas

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 349.

[2] *Ibid.*, p. 350.

[3] Argument de l'Entyphron, t. I des *OEuvres* de Platon.

[4] *Du Vrai, du Beau et du Bien* p. 348 et 349. Il sera bon de remarquer ici la justice qui est introduite comme principe premier du devoir, ou du moins d'une classe de nos devoirs.

Digitized by Google

» de degrés dans l'obligation même. On n'est pas à peu près » obligé, presque obligé : on l'est tout à fait ou pas du tout. » Si l'obligation est absolue, elle est immuable et elle est uni- » verselle. Car si l'obligation d'aujourd'hui pouvait ne pas être » celle de demain, si ce qui est obligatoire pour moi ne pou- » vait pas l'être pour vous, l'obligation différerait d'avec elle- » même, elle serait relative et contingente [1]. »

Nous avons vu que la vue d'une bonne action accomplie nous inspirait pour celui qui l'a faite un sentiment de sympathie et d'estime, et que le spectacle d'une mauvaise action faisait naître dans notre cœur un sentiment d'antipathie; d'indignation et de mépris pour son auteur. Mais là ne se borne pas le phénomène moral. Nous désirons que l'agent vertueux soit récompensé, et que le méchant soit puni; et non-seulement nous le désirons, mais par un jugement *nécessaire* de la Raison, nous jugeons que l'un mérite une récompense, et l'autre un châtiment. Que cet agent soit nous-même ou un de nos semblables, le jugement demeure toujours à nos yeux l'expression de la plus exacte justice [2].

Ce n'est pas tout encore; outre ce jugement du mérite et du démérite et indépendamment de lui, l'agent moral éprouve après son action un nouveau sentiment, première sanction du vice et de la vertu. S'il a fidèlement accompli son devoir, il en éprouve une *jouissance incomparable* que l'on appelle la paix et la joie d'une bonne conscience; s'il l'a lâchement trahi, il en est immédiatement puni par un sentiment pénible, une souffrance intérieure, cuisante, que rien ne peut calmer, le remords [3]. Il y a plus, la vue d'une bonne action, même chez un autre, produit un sentiment délicieux, analogue à celui qu'excite en nous la vue du Beau [4]. Ajoutez à cela les conditions d'intelligence et de liberté que suppose dans l'agent l'obligation morale, et vous aurez toute la doctrine de M. Cousin sur la grande question des fondements de la morale [5]. Ces différents points ne sont point distribués systématiquement dans le livre de M. Cousin. Esprit littérateur plutôt que philosophe, M. Cousin a su se parer des théories de ses devanciers et les exposer avec éloquence; il s'est toujours refusé à résumer ses

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 348 ; voyez aussi p. 292.
[2] *Ibid.*, p. 334 à 339 et 356 à 360.
[3] *Ibid.*, p. 339, 340, 341, 342, 343, 361 et 362.
[4] *Ibid.*, p. 361, 362.
[5] *Ibid.*, 337 et 338.

Digitized by Google

enseignements en corps de doctrine. Mais il est facile de disposer en ordre ces matériaux épars; et réunis ils forment la théorie que nous venons d'exposer. Hâtons-nous d'en porter un jugement impartial et motivé.

La théorie de M. Cousin se trouve déjà jugée par tout ce que nous avons dit sur les théories précédentes. Nous nous étendrons donc assez peu sur ce sujet. Reprenons seulement les points particuliers à M. Cousin.

1° Nous avouerons que le phénomène moral n'est pas un simple sentiment; qu'il y a de plus un jugement qui est sa raison d'être, et qui prétend affirmer autre chose que de simples émotions sensibles. Oui, nous jugeons les actions humaines bonnes ou mauvaises, et ce n'est point ce jugement que nous en portons qui les rend ou mauvaises ou bonnes. Ce jugement déclare uniquement leur bonté ou leur malice morale; et elles sont bonnes ou mauvaises antérieurement à lui et indépendamment de lui [1]. Nous conviendrons encore que ce jugement est le fondement et de nos sentiments moraux, et des jugements postérieurs que nous formons soit sur le mérite ou le démérite de l'agent, soit sur le degré d'estime ou de mépris que l'on doit avoir pour ses actions. Mais nous nions formellement que ce jugement soit le point de départ de tous les faits moraux de la conscience humaine, et qu'il ne suppose rien d'antérieur à lui-même. Nous allons voir, en effet, que ce jugement que M. Cousin place au début de toute appréciation morale, n'est par le fait que la conséquence de celui qui déclare l'obligation morale et, pour ne négliger aucun élément, le conseil moral. Pour le moment, contentons-nous de demander à M. Cousin ce qu'il entend par un *jugement simple et indécomposable*. Qu'est-ce donc qu'un jugement? C'est l'affirmation d'un fait, soit de convenance entre deux idées, soit d'existence ou de production. « Affirmer d'une manière quelconque, dit M. Cousin, c'est juger [2]. » Or, je le demande, commence-t-on par juger? Le jugement, acte de l'esprit, puisque c'est une affirmation, ne suppose-t-il la prise de possession du fait qu'on affirme, par la connaissance? Appelez cette connaissance *perception* ou *aperception*, ou *conception*, ou *idée*, si vous voulez; toujours est-il que l'on n'affirme pas sans connaître,

[1] Nous ne voulons pas dire cependant, et il est facile de le comprendre, que l'ignorance ou l'erreur involontaire de l'agent n'influent pas sur la responsabilité morale de son action. Il ne s'agit que des actions en elles-mêmes, ou, comme l'on dit dans l'école, *in specie*, et non *in individuo*.

[2] *Hist. de la phil. du* 18e *siècle*, 22e leç.; voyez aussi les leçons 23 et 24.


Digitized by Google

et que le jugement, à moins d'être illégitime, déraisonnable, suppose la connaissance du fait affirmé. Or, cela posé, à quel sens peut-on dire qu'un jugement est simple et indécomposable? Sans doute, comme acte de l'esprit, le jugement est simple; car tout acte d'un être simple doit porter l'empreinte de sa simplicité; et c'est en ce sens que le jugement comparatif lui-même, prononçant sur la convenance ou la disconvenance entre deux idées, est dit un acte simple. Mais ce n'est pas cela dont il s'agit. Il est question de savoir si le jugement *primitif* de M. Cousin, suppose, ou non, plusieurs termes. Or, tout jugement, quel qu'il soit, même celui qui porte sur l'existence, suppose : 1° la connaissance du fait, et la conviction de son existence; 2° la conception de notre activité, et sa mise en exercice qui l'affirme, et s'en suppose distincte. Prenons ce jugement : *j'existe*, que M. Cousin cite avec tant de complaisance, que suppose-t-il? Il suppose et implique la connaissance acquise de quelque phénomène psychologique qui m'a révélé mon existence, la conception, vague et confuse sans doute, du moi comme formant un être à part; la conception, peu réfléchie, mais déjà cependant réfléchie, de l'existence concrète, réelle et particulière. Il suppose, en second lieu, l'instinct sinon la conception de mon pouvoir d'affirmation, et son déploiement pour affirmer mon existence dont j'ai conscience, et que je me sens capable d'affirmer, en m'en séparant par une abstraction naturelle et très-réelle. Ce jugement implique donc plusieurs éléments; comment donc sera-t-il *simple*, *primitif* et *indécomposable?* Non; il n'est pas primitif, puisqu'il suppose une connaissance antérieure; il n'est pas simple non plus, puisqu'il implique plusieurs termes.

M. Cousin se réfugiera peut-être derrière sa fameuse distinction de la spontanéité et de la réflexion. Puisqu'il nous amène sur ce terrain, nous lui dirons franchement notre façon de penser à ce sujet. Cette distinction dont il a fait la clef d'or d'une infinité de difficultés n'existe pas, mais est une invention, une machine philosophique [1]. Sans doute nous ne nierons pas qu'à côté de la connaissance réfléchie n'existe, du moins dans de certaines limites, une connaissance irréfléchie. Ce serait par trop méconnaître le témoignage de la conscience. Assez souvent, en effet,

[1] Gioberti cependant, tout en déclamant contre la France et les Français, et en flétrissant la servile imitation à laquelle certains Italiens s'astreignent à l'égard des écrivains français, n'a pas dédaigné d'emprunter à M. Cousin son invention, et d'en faire le fondement de son système ontologique, sauf à accuser plus tard son modèle de Rationalisme et de Panthéisme.

Digitized by Google

nous nous ressouvenons de certaines connaissances auxquelles nous n'avions pas fait attention dans le moment, et que réveillent en nous certaines circonstances particulières. Dans l'enfance surtout ces perceptions irréfléchies sont fréquentes, principalement dans les premiers jours. Elles ne sont pourtant pas entrées dans l'esprit avec une absence totale d'attention ; seulement l'attention a été si légère, si superficielle, si instantanée que c'est à peine s'il y a eu une conscience passagère de la perception. Mais entre cette théorie et celle de M. Cousin, il y a tout un abîme, il y a la distance incommensurable qui sépare la fiction de la vérité, l'utopie, l'*idolum specûs*, de la vérité et des faits. Comment ! nous admettrions en nous des jugements *spontanés!* L'affirmation germerait dans notre conscience sans semence, sans labeur, comme le champignon éclôt sous la fraîcheur des nuits ! *Prolem sine matre creatam*. Cela peut être, cela ne se voit que trop souvent; mais dans les cerveaux malades, les hallucinés et les fous, ou, du moins, chez ceux qui ont abandonné le gouvernail, ou l'ont abdiqué entre les mains de l'imagination. Est-ce à cette *folle du logis* que nous irons emprunter le point d'appui de notre vie morale ? Est-ce l'imagination qui nous donnera ces jugements primitifs que la réflexion ne fera que développer plus tard ? Non, il n'y a pas en nous de *spontanéité*, au moins dans la sphère logique et raisonnable de nos connaissances ; il y a seulement *irréflexion*. Or, l'irréflexion est-elle une garantie de certitude ? Quand M. Cousin abandonnerait les jugements spontanés pour leur substituer l'*intuition* ou l'*aperception spontanée*, il ne ferait que remplacer une utopie par une autre, une idole par une autre idole. Qu'est-ce qu'une *intuition spontanée*, une *aperception spontanée?* Est-ce que l'âme voit et saisit d'elle-même et en elle-même ? Est-ce qu'elle se porte spontanément et d'elle-même à apercevoir ? Pour voir, au contraire, n'a-t-elle pas besoin que l'objet pose devant elle et dans la sphère de son appréhension ? S'il est nécessaire qu'elle soit dans des conditions données pour pouvoir saisir ce qui est sous ses yeux, n'est-il pas nécessaire, lors même qu'elle se trouve dans ces conditions, que la vérité soit à sa portée ? Ce n'est donc pas de son fond qu'elle tire ces connaissances irréfléchies qu'elle peut acquérir, comme semblent l'indiquer les mots d'*intuition spontanée*, d'*aperception spontanée*, mais c'est de la présence de l'objet sous ses regards, présence quelquefois fortuite, et indépendante de la volonté et de la réflexion. La spontanéité de M. Cousin est donc une chimère, plus que cela, une

erreur, une opposition flagrante aux faits, et même le principe des plus funestes doctrines [1]. M. Cousin voit dans cette théorie la réfutation péremptoire et invincible du scepticisme objectif de Kant. C'est là une de ces illusions que se font tous les philosophes à propos de leurs spéculations, et qui ne sont explicables, tant elles sont grossières, que par l'influence funeste et la fascination de l'esprit de système. S'il est, en effet, quelque chose de favorable à la subjectivité universelle du philosophe allemand, n'est-ce pas cette doctrine qui prétend que la réflexion ne fait que *revenir* sur les données de la spontanéité, et que les principes premiers sont dus à une *aperception spontanée* de l'âme qui les voit d'elle-même, sans autre condition que cette *énergie naturelle* de l'esprit qui se déploie par elle-même? Et si la *spontanéité* ne signifie pas cela, que signifie-t-elle donc? Ne serait-elle autre chose que l'irréflexion? Pourquoi ne pas le dire alors? C'est que l'irréflexion ne saurait remplir le rôle que M. Cousin fait jouer à la spontanéité.

Que l'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous ne nions pas que l'activité humaine ne puisse entrer en exercice sans un motif apparent, et dont l'âme ait au moins quelque conscience. Cela peut être, et cela est. Mais nous nions que cette activité se déploie sans un motif quelconque, réfléchi ou non. Quand elle se met en branle, il y a toujours un motif de ce changement, motif distinct de cette cause elle-même, motif interne ou externe, mais autre que l'activité elle-même. Qu'il puisse y avoir des actes capricieux, sans motif, sous l'empire de la réflexion, je ne le nie ni ne l'affirme; mais qu'il y en ait dans l'état d'irréflexion, je le nie positivement; ce serait affirmer qu'un ressort peut se détendre tout seul, sans qu'une cause étrangère ait enlevé l'obstacle qui entravait son action. Là où l'activité n'est pas maîtresse d'elle-même et assujettie à la réflexion, son entrée en exercice ne peut avoir lieu qu'à la suite d'une excitation extérieure. Qu'il y ait des impressions et des perceptions en quelque sorte passives, je le comprendrais [2]; car un objet peut tomber sous l'œil ouvert de la conscience, sans que l'âme y soit pour rien et y fasse attention. Mais que l'âme juge, affirme sans y avoir été excitée, soit par une sensation, soit par une perception

[1] M. Cousin plus que tout autre a des raisons de ne pas rejeter ce que nous disons ici, lui qui prétend que la *condition de l'intelligence est la différence et qu'il n'y a d'acte d'intelligence que là où il y a plusieurs termes*; lui qui veut que le *moi* ne se connaisse que par son opposition au *non-moi*.

[2] Je ne dis pas, comme on le voit, que cela soit en effet.

Digitized by Google

antérieure, c'est ce que je ne puis ni comprendre ni admettre : il n'y a pas d'effet sans cause.

M. Cousin nous demandera peut-être comment nous répondrions, d'après notre théorie, au scepticisme de Kant. La chose est très-facile. Nous nous garderions bien de concéder au philosophe allemand que, « dans l'état réfléchi, tout jugement affirmatif suppose un jugement négatif, et réciproquement, » et sous ce beau prétexte, de lui accorder que « tout jugement, » quelle que soit sa forme affirmative ou négative, puisque ces » deux formes reviennent l'une à l'autre, suppose *un doute préa-* » *lable* sur l'existence de la chose en question, un exercice quel- » conque de la réflexion, à la suite duquel l'esprit s'est senti » contraint de porter tel ou tel jugement, de sorte qu'à ce point » de vue le fondement du jugement paraît être dans sa néces- » sité. » Nous n'accepterions pas surtout l'objection *célèbre* qu'il rapporte et accepte : « Si vous ne jugez ainsi que parce qu'il vous » est impossible de ne pas le faire, vous n'avez pour garant de la » vérité que vous-mêmes et vos propres manières de concevoir ; » c'est l'esprit humain qui transporte ses lois hors de lui ; c'est le » sujet qui fait l'objet à son image, sans jamais sortir de l'en- » ceinte de la subjectivité[1]. » On peut, en effet, juger sans réflexion, mais non par une pure spontanéité. On juge avec réflexion, et ce jugement, s'il est affirmatif, ne *suppose* pas une négation, quoiqu'il l'implique, parce que l'esprit ne pense pas toujours à l'alternative nécessaire du oui et du non. Si le jugement est affirmatif, il est nécessaire que l'on en tire une négation équivalente, car il l'implique ; mais pour cela il est besoin d'un nouvel acte de réflexion qui s'applique à ce jugement et en modifie la forme ; et cet acte nouveau n'est pas compris nécessairement dans le jugement affirmatif. Tout jugement réfléchi ne suppose donc pas un *doute préalable*, comme sa condition nécessaire ; et lors même qu'il le supposerait, ce ne serait pas un motif légitime d'accepter l'objection du kantisme, qui n'est autre chose que le scepticisme, et qui hérite, par conséquent, de toutes ses extravagances et de toutes ses absurdités. Notre réponse au philosophe allemand ne sera donc pour nous aucunement embarrassante.

En second lieu, M. Cousin prétend, non-seulement que le jugement que nous portons sur la moralité des actions est simple et indécomposable, mais qu'il est *nécessaire*. C'est la conséquence

[1] *Du Vrai, du Beau, du Bien*, p. 60 et 61.

Digitized by Google

forcée de sa théorie de la spontanéité. Si, en effet, ce jugement est irréfléchi et spontané, il est fatal, il est nécessaire, et il ne peut pas ne pas l'être. « Nous ne pouvons pas, dit M. Cousin, ne » pas porter ce jugement en présence de certains actes[1]. » Est-ce vrai ? Comment donc alors le sauvage dans ses forêts ne porte-t-il pas le même jugement que nous à propos de certaines actions ? Comment le sourd-muet, les enfants séquestrés dès leur bas âge de la société, ne donnent-ils aucun indice d'appréciation morale ? Si les jugements moraux sont *nécessaires*, s'il est nécessaire que nous les portions en présence de certaines actions, s'ils sont en outre *spontanés*, ne devraient-ils point se trouver chez tous les hommes ? M. Cousin nous dira qu'il nie « absolument » qu'il faille étudier la nature dans le fameux sauvage de l'Avey- » ron, ou dans ses pareils des îles de l'Océan ou du continent » américain[2]. » Il a raison sans doute ; l'homme dans cet état misérable est dans la dégradation et non point dans son état normal. Mais que M. Cousin y songe sérieusement : l'homme, quelque dégradé qu'il soit, peut-il être privé de ce qui est nécessaire à sa nature ? Si le sauvage n'a jamais vu verser le sang humain, je conçois qu'il ne sache que penser du meurtre. Mais s'il a vu ses pareils immoler leurs semblables, se repaître de leurs membres palpitants, comment ne porte-t-il pas sur cet abominable forfait le même jugement que nous, si ce jugement est *nécessaire*, si *nous ne pouvons ne pas porter ce jugement en présence* de pareilles actions ? Ne serait-ce point que l'éducation est la source de nos jugements moraux, et que les sauvages sont privés de ce bienfait ? Ne serait-ce point, pour tout dire en un mot, que ce jugement n'est ni nécessaire ni spontané ?

L'abbé Bidard,

Vicaire à Epinay-le-Comte (Orne).

(*La suite au prochain numéro*).

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 344.
[2] *Ibid.*, p. 258.

Digitized by Google

Éducation ecclésiastique.

EXAMEN COMPARÉ
DES
COURS ET ABRÉGÉS D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
A L'USAGE DES SÉMINAIRES.

C. ALZOG, *Histoire universelle de l'Eglise*, 3 vol. in-8°.— WOUTERS, *Compendium historiæ ecclesiasticæ*, 3 vol. in-8°.— LHOMOND, *Histoire abrégée de l'Eglise*, 1 vol. — PALMA, *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, 4 vol. — L'abbé DARRAS, *Histoire universelle de l'Eglise*, 4 vol. in-8°. — L'abbé RIVAUX, *Cours d'histoire ecclésiastique*, 3 vol. in-8°. — L'abbé BLANC, *Cours d'histoire ecclésiastique*, 2 forts vol. in 8°.

Le 21 mars 1853, le Pontife suprême, successeur de Pierre, juge infaillible de tout ce qui concerne la doctrine de l'Eglise, adressait, à l'occasion d'une affaire connue de tous nos lecteurs, une admirable *lettre encyclique* aux bien-aimés frères les cardinaux et aux vénérables frères les archevêques et évêques de France. Traçant comme le programme des études cléricales, l'encyclique y comprend la science de *la théologie*, DE L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE et des sacrés *canons*. Mais ce qui est plus important, le Pasteur universel des fidèles recommande surtout de n'user que des auteurs dont la doctrine soit conforme à l'esprit du Saint-Siége apostolique, et qui jouissent à cette fin de l'approbation du Saint-Siége. Voici les propres paroles de N. S. P. le pape Pie IX : *Perfectam præcipue, solidamque theologicarum doctrinarum*, ECCLESIASTICÆ HISTORIÆ, *et sacrorum canonum scientiam*, EX AUCTORIBUS AB HAC APOSTOLICA SEDE PROBATIS, *depromptam consequi valeant* [1].

C'est sous l'inspiration de ces paroles dignes de la méditation de tous ceux qui président et participent à un titre quelconque, à l'enseignement de la jeunesse cléricale de nos grands séminaires que nous avons entrepris l'examen critique et comparé des *Histoires ecclésiastiques*, qui peuvent servir à l'instruction du clergé.

[1] Voir cette encyclique, texte et traduction, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. VII, p. 291, et le passage cité p. 297 (4e série).

Il n'est pas nécessaire, ce nous semble, de démontrer l'importance de l'étude de l'histoire, elle est comprise généralement en France. Il n'est pas à dire toutefois que nous partagions le sentiment de ceux qui croient qu'il faut faire beaucoup étudier l'histoire aux petits enfants, et qui lui accordent dans les études secondaires une place exagérée et un temps trop long. A nos yeux, sur ce point, comme sur tant d'autres, l'éducation a été faussée et est sortie des voies indiquées par la tradition et l'expérience. Nous croyons en effet qu'il suffit de faire étudier les faits et les dates aux enfants, sans vouloir exiger d'eux plus que leur intelligence n'est capable d'embrasser.

Mais si nous accordons moins de place et de temps qu'on ne le fait généralement, parce qu'on ne réfléchit pas suffisamment aux traditions de l'enseignement et aux conditions de l'intelligence des enfants, en retour, nous lui donnons une très-large place dans l'enseignement supérieur. Les enfants alors sont devenus des jeunes gens sérieux, et peuvent sans effort commencer à pénétrer la trame de l'histoire et s'instruire aux leçons que nous offre le temps passé pour nous servir de guide dans l'avenir. L'histoire nécessite un certain développement d'intelligence, quelque connaissance de la vie, et un peu de philosophie, afin de pénétrer sous la lettre et de se former à l'étude des divers événements que nous voyons se dérouler sous nos yeux.

Les autorités et les raisons ne nous manqueraient pas, pour établir la vérité de ce que nous venons d'avancer. Mais il nous suffira de dire que l'enseignement supérieur a compris dans *tous* les temps l'enseignement de l'histoire, et que la connaissance en est exigée dans les examens de la théologie, pour obtenir les grades. Notre époque du reste, se distingue entre toutes les autres par son amour et son ardeur pour les études historiques; signe évident de l'activité intellectuelle de ce siècle, à qui malheureusement a manqué la seule boussole qui pût lui servir de guide, la science théologique. Il est bon de remarquer néanmoins que les plus grandes conversions de ce temps, et elles sont très-remarquables et en grand nombre, ont été faites par l'étude de l'histoire dans l'Europe entière, en France, en Angleterre comme en Allemagne. Qu'il nous suffise de citer quelques noms connus de tous les lecteurs; Stolberg, Hurter, Haller, Newman, Manning, et dans ces derniers temps, Palmer, G. Fræ-

Digitized by Google

rer, et notre Augustin Thierry, ont été ramenés au catholicisme par l'étude de l'histoire. Il nous serait facile d'augmenter cette liste, mais la chose est évidente pour tous ceux qui connaissent les faits contemporains.

Le clergé de France est entré aussi, hâtons-nous de le dire, dans le mouvement des études historiques qui caractérise notre époque. Il le devait à double titre : parce qu'il est appelé à tenir le haut rang dans la société, et que personne ne doit le distancer dans aucune science; parce que, seul, il peut avoir l'histoire véritable, puisqu'il a le fil qui peut le conduire dans cette voie si hérissée de difficultés. D'un autre côté, le clergé a dans nos séminaires un véritable enseignement supérieur, dont l'histoire ecclésiastique fait nécessairement partie, ce qui lui rend facile l'accomplissement de ce devoir.

Nous ne sommes plus à l'époque où NN. SS. les évêques, manquant de prêtres, étaient contraints, par la nécessité du salut des âmes, de se contenter de la science strictement et simplement compétente dans les jeunes aspirants au sacerdoce. Il n'en est plus ainsi, grâce à Dieu; aussi, partout les évêques s'efforcent de former des hommes aussi instruits que pieux dans les séminaires.

Un des symptômes les plus évidents du progrès du clergé dans les sciences est l'étude consciencieuse de l'histoire ecclésiastique *par des cours réguliers et par un professeur spécial*. Nous savons de source certaine que dans les deux tiers de nos grands séminaires, l'histoire y est enseignée avec zèle et avec soin, et bientôt il n'y en aura plus un seul qui n'ait son professeur d'histoire ecclésiastique.

Cette tendance des esprits a fait naître une foule de publications, destinées à satisfaire ce besoin. Le lecteur peut s'en convaincre par le titre et la publication si récente des ouvrages cités en tête de notre article. Mais ce qui n'est pas moins étonnant, c'est que tous ont eu de grands succès, quoique avec des qualités et des mérites divers. Notre but, dans cet article. n'est pas de parler des grandes Histoires ecclésiastiques; nous y reviendrons peut-être, et nous examinerons à loisir et en détail l'*Histoire de l'Eglise du célèbre abbé Rorhbacher*, dont nous signalerons les qualités, et l'influence qu'elle a eue sur le retour aux doctrines romaines, enfin ce qu'il faut y améliorer, afin qu'elle reste comme un monument durable qui ne sera pas surpassé de longtemps. En ce moment nous la laissons, telle qu'elle est,

Digitized by Google

dans le domaine de l'opinion publique, qui l'a si bien accueillie, puisqu'elle est arrivée à sa 3e *édition*. Nous ne parlerons pas également des Histoires de M. l'abbé Receveur et de M. le baron Henrion, que nous mentionnons aussi, sans prétendre toutefois les mettre au même rang que la précédente.

Notre intention, aujourd'hui, est d'examiner dans cet article les différents *Cours et Abrégés d'Histoire ecclésiastique* qui, à des titres divers, peuvent aspirer à être utiles au clergé et aux personnes qui veulent étudier cette branche de la science sacrée. Nous essayerons d'en faire une appréciation consciencieuse, sinon approfondie, du moins suffisante pour en assigner le caractère dominant, et dès lors la place que, suivant nous, ces livres doivent obtenir dans les études. Nous nous efforcerons de la faire avec l'impartialité d'un homme désintéressé, ami de la vérité et des fortes et bonnes études. Nous espérons d'autant plus y réussir, que tous ces ouvrages nous plaisent et que nous en estimons sincèrement les auteurs, parce qu'ils sont tous vrais catholiques et attachés à la doctrine romaine. Nous nous appliquerons surtout à rechercher d'une manière spéciale l'ouvrage qui peut convenir le mieux *à nos Cours réguliers d'*HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE dans nos grands séminaires; car le progrès et la solidité des études historiques, parmi le clergé, dépend de ce point de départ.

Il n'est pas nécessaire, sans doute, d'établir ici que nous n'avons pas le dessein de porter une décision sans appel. Cette prétention, qui serait aussi folle qu'insensée, n'est pas entrée dans notre esprit; mais nous avons cru qu'en provoquant un examen attentif de la part des hommes compétents, nous obtiendrions pour résultat le choix du meilleur *manuel*, et ainsi nous servirons, dans la mesure de nos faibles forces, la cause du développement des études historiques au sein du noble et généreux clergé français. Réduite à ces proportions, notre tâche, difficile et délicate, a cessé de nous effrayer outre mesure, parce que nous étions assurés que nos paroles ne pouvaient avoir qu'un résultat avantageux à l'Eglise, sans aucun inconvénient.

Trois choses feront principalement l'objet de nos réflexions dans cet examen comparé des différents *Abrégés et Cours d'Histoire ecclésiastique* :

1° La méthode qu'a suivie l'auteur;

2° Le but, avoué ou non, qu'on a voulu atteindre;

Digitized by Google

3° La manière dont le plan a été exécuté.

Nous nous permettrons de relever en passant quelques erreurs, soit de doctrine, soit d'histoire, que nous aurons rencontrées, et les oublis graves et importants qui nous frapperont. Nous avons l'espoir que les auteurs ne verront pas avec peine le travail pénible que nous avons entrepris, et qu'ils nous en sauront même quelque gré. Il est temps, ce nous semble, de réhabiliter un peu le travail si important d'une critique vraie, sincère, loyale, impartiale, sans parti pris d'attaquer l'ouvrage ou de le vanter outre mesure. A ce titre nous comptons sur l'indulgence des lecteurs, et nous abordons notre sujet.

I

1° *Histoire universelle de l'Église*, par Jean Alzog, traduite de l'allemand, sur la 5e édition, par Goechler et C. F. Audley, 2e édition. Paris, Jacques Lecoffre.

Il y a bien des éloges à donner au savant ouvrage dont nous venons de transcrire le titre, et c'est avec joie que nous le mentionnons comme un des meilleurs que nous ait envoyés la studieuse Allemagne. Cette histoire est pleine d'une érudition puisée aux sources qui sont toujours indiquées d'une manière consciencieuse. L'œuvre est grandiose à tous égards; la narration y marche rapide au milieu de nombreuses citations originales. Nous apprécions vivement le prix d'un livre semblable, qui suppose une intelligence forte et libre, aussi bien qu'un labeur constant. C'est là un fruit de longs travaux, et nous ne sommes nullement étonné de voir devenir classique en Allemagne cette *Histoire universelle*.

Est-ce à dire qu'elle obtiendra le même succès en France? Nous ne le pensons pas, et nos raisons paraîtront peut-être fondées. La méthode de l'auteur en premier lieu ne nous semble pas convenir aux esprits français; nous croyons que la plupart des élèves ne pourraient pas s'y habituer. Elle est claire, naturelle, il est vrai, mais elle procède par bonds, par dissertations pour ainsi dire. A nos yeux, c'est là la cause véritable qui en empêchera le succès. Elle suppose aussi des esprits trop cultivés et des intelligences beaucoup plus exercées qu'elles ne sont. Nous croyons que le professeur enseignant lui-même a habitué ses élèves à cette méthode, mais nous sommes convaincus que son œuvre ne sera jamais en France un *ouvrage élémentaire classique*. Lorsque nous entendîmes professer le P. C. *Passaglia* S. J. à Rome, nous fûmes ravis de son enseignement, mais s'il essayait

de faire imprimer ses leçons, nous pensons qu'aucun séminaire ne pourrait adopter son livre, comme ouvrage élémentaire *en France*. Il en est ainsi de l'histoire d'Alzog. Est-ce notre faute ou celle du savant professeur? Je laisse à d'autres le soin de le décider : ce qui est certain, c'est que les séminaires qui l'avaient adoptée l'ont abandonnée et avec raison selon nous.

L'Histoire universelle de l'Eglise de M. Alzog sera toujours consultée, étudiée et lue avec fruit et avantage par les professeurs, par les hommes sérieux, et à ce titre nous lui devons une mention honorable dans notre examen comparé.

Il y a un reproche que nous sommes obligés de faire à ce livre, c'est qu'il n'a aucune espèce, je ne dis pas d'onction, il est difficile d'en mettre dans un ouvrage d'histoire, mais de cette émotion de cœur que l'on aime à voir dans un auteur. En général les ouvrages faits par des prêtres aussi pieux que savants, sont animés de ce don de cœur, qui est le fruit de la charité qui remplit leur âme. Dans les ouvrages surtout des savants Allemands, on ne trouve pas cette qualité précieuse à nos yeux. La science y est très-grande, mais elle est sèche; or, la science tend à enfler, dit la Sainte Ecriture, nous aimons donc qu'elle soit tempérée par la charité. Le livre de M. Alzog nous semble mériter ce reproche? Les lecteurs voudront bien l'apprécier.

Cette *Histoire universelle* a, disons-le, un avantage considérable que nous devons signaler. Elle permet d'étudier et de bien connaître l'Eglise d'Allemagne dont l'état est si ignoré parmi nous et dont la situation est si différente de la nôtre. Tout ce qui a été fait principalement depuis la paix de Westphalie et surtout depuis les traités de Vienne en 1815 est exposé avec étendue et exactitude. Les hommes d'étude et les professeurs pourront trouver là des renseignements intéressants; et à ce titre c'est un service précieux rendu à la science qu'elle ait été traduite en français, quoique, nous le répétons, nous ne pensions pas qu'elle puisse servir de *manuel* pour nos grands séminaires.

Nous allons faire quelques critiques qui atteindront peut-être plus le traducteur que l'auteur, mais qui nous paraissent devoir être signalées.

T. I, p. 274. — « La suprématie épiscopale *se prononce*. » Que veut dire *se prononce*, cela nous paraît sentir un peu trop la langue germanique. Nous faisons cette remarque parce que nous avons trouvé un très-grand nombre de cas, où nous pourrions en dire autant.

Digitized by Google

T. I, p. 391. — « On la trouve surtout (la direction spéculative et mystique) dans les écrits attribués à Denys l'Aréopagite (5e siècle).» Il y aurait bien des choses à dire sur cette phrase après les travaux récents de la critique sur les Œuvres de saint Denys l'Aréopagite [1].

T. I, p. 147.— « Quant à la très-sainte Vierge Marie, nous ne pouvons rappeler que deux traditions, dont l'une porte qu'elle mourut à Jérusalem en 45 ou 47, et dont l'autre dit qu'elle accompagna Jean à Ephèse. » Cela n'est pas fort de critique. Baronius dit que la sainte Vierge Marie est morte à Jérusalem à l'âge de 70 ou 72 ans, ce qui est admis universellement. Cette question nous paraît éclaircie par les réponses aux critiques de la *Cité de Dieu* de Marie d'Agreda.

Il y a surtout un oubli impardonnable et que nous ne comprenons pas dans cette Histoire : ce sont les origines des Eglises en France, dans la Grande-Bretagne et en Espagne. Il est démontré aujourd'hui d'une manière évidente que toutes ces Eglises remontent aux temps apostoliques. M. l'abbé Faillon a prouvé que saint Lazare avait été évêque de Marseille [2]. A Limoges on célèbre la fête de saint Martial comme apôtre [3], avec l'autorisation du Saint-Siége, ce qui suppose nécessairement qu'il a été envoyé immédiatement par les Apôtres. La question, il nous semble, valait la peine d'être traitée au moins dans des notes par les traducteurs; il n'y a pas un mot à cet égard sur la France ni sur la Grande-Bretagne et l'Espagne. Les documents assez connus ne manquent pas néanmoins [4]. Pour l'Espagne la chose est démontrée.

T. I, p. 291. — « Ainsi se manifeste *de bonne heure* cette organisation qui devait plus tard *se compléter.* » Nous demandons ici à faire observer que Notre Seigneur a fait connaître pleinement son dessein à Pierre et aux Apôtres pendant les quarante jours qu'il conversa avec eux après sa résurrection. L'Eglise con-

[1] Voy. l'abbé Darboy, traduction des *Œuvres de saint Denys* l'Aréopagite. Dissertation préliminaire.

[2] Voy. *Monuments inédits sur l'Apostolat de Sainte-Marie-Magdeleine, en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée.* 2 vol. Paris, chez Migne. 1848.

[3] Voy. *Dissertation sur l'apostolat de saint Martial, et sur l'antiquité des Églises de France,* par M. l'abbé Arbellot. Pour nous, la tradition des Églises appuyée sur des documents liturgiques incontestables, est un argument invincible de certitude historique qu'aucune preuve négative ne saurait affaiblir; nous prions les historiens d'y réfléchir.

[4] Voy. *Histoire de saint Augustin,* par Oakeley. Paris, Sagnier et Bray.

Digitized by Google

naissait donc sa constitution. Il y a bien des phrases qui tendent à faire croire que la chose n'était pas ainsi. Les hommes du dehors pouvaient hésiter sur le sens des mots évêques, prêtres, laïques, mais l'Église, non. Nous prions les traducteurs de veiller sur plusieurs phrases interrogatives et dubitatives, qui devraient être pleinement affirmatives [1].

Nous ne pouvons pas, dans l'étroit espace dont nous disposons, suivre pas à pas l'auteur dans ce qu'il a de répréhensible. Nous nous contenterons de dire qu'en général la doctrine n'est pas assez précise.

T. II, p. 278. — « Rien ne put *ébranler* Grégoire dans la conviction *de son droit et la légitimité de ses actes*, pas même les » représentations particulières et pressantes de Hermann, évêque » de Metz. » Est-ce que l'auteur douterait des *droits du pape saint Grégoire VII;* sa rédaction le laisse supposer. Aussi il ajoute (page 279) : « En admettant que le plan et la conduite de » Grégoire ne fussent pas *exempts d'exagération.* »

Il est temps d'en finir avec cette prétendue modération qui consiste à se réserver le droit de flétrir le chef de l'Église. L'Église n'a pas jugé comme ces écrivains prétendus modérés, *elle a canonisé Grégoire VII;* c'est-à-dire, elle a déclaré que sa prudence avait été héroïque, comme toutes ses vertus. Est-ce qu'on peut canoniser un homme qui exagère ses droits et va au delà des bornes légitimes de son pouvoir. Oh ! prétendue modération qui consiste à souffleter l'Église ! Nous démontrerons, j'espère un jour, que Grégoire VII a usé de la plénitude de son droit, qu'il avait reçu son pouvoir non pas du droit public de l'époque, ni des concessions des princes, mais de Jésus-Christ lui-même, dans le pouvoir des clefs donné à Pierre et à ses successeurs. Combien de livres sont encore répréhensibles dans ce sens !

Quel est le sentiment de l'école sur ce point ? C'est ce que nous établirons en montrant que Grégoire VII et ceux qui ont imité sa conduite ont agi selon la rigueur de leur droit de souverain Pontife, *vi clavium.* Comment des chrétiens osent-ils affirmer et surtout enseigner que les souverains Pontifes ont allégué des *motifs faux* pour justifier les actes de leur souveraineté ? Il y a

[1] Nous apprenons qu'une 2e *édition* de cet ouvrage est sous presse, nous espérons qu'on y aura corrigé tout ce qu'il a de défectueux. Nous appelons l'attention surtout sur l'action des Souverains Pontifes au moyen âge, afin que nous entrions enfin dans la vérité de la doctrine à cet égard. L'Eglise ne doit jamais rougir de sa conduite, qui est toujours inspirée par l'Esprit-Saint.

Digitized by Google

là *une témérité* qui n'est excusable que par l'ignorance ou la bonne foi[1]. Or que d'ouvrages en France parlent dans ce sens? Qu'ils sachent donc qu'ils ont rompu la chaîne de l'enseignement catholique et qu'ils sont hors de la vérité ceux qui pensent ou écrivent autrement.

T. III, *p.* 308. — L'auteur n'est pas plus exact dans l'histoire de la déclaration de 1682, car il ne dit pas ce qu'il faut penser de cette déclaration ni de la doctrine. Après les condamnations diverses des souverains Pontifes et le sentiment commun des docteurs, il me semble qu'il aurait fallu sortir de ce vague de mots et enseigner ce qui est *indubitablement* la vérité sur ce point,

En terminant, nous ferons observer que l'auteur ne distingue pas parmi les sources qu'il indique celles qui sont bonnes, et celles qui ne sont utiles à consulter qu'à titre de renseignements et dont il faut se défier. Nous croyons que c'est là un grave défaut. Le style de la traduction se ressent souvent de l'original allemand. Nous savons les difficultés que présente la langue allemande à un traducteur français, mais cela ne peut justifier les fautes qu'on trouve souvent dans le livre. La 3e édition n'aura pas sans doute en partie ces défauts[2].

Malgré ces critiques et celles que nous omettons, l'œuvre du Dr Alzog est un livre très-estimable et digne d'avoir une place dans la bibliothèque des hommes sérieux et savants.

II.

Historiæ ecclesiasticæ compendium cura Henrici Guillielmi Wouters, in Universitate Lovaniensi Historiæ ecclesiasticæ professor. *Editio secunda. Lovanii* 1847.

Ce *compendium* du savant professeur de l'université de Louvain mérite les plus grands éloges. Il est écrit avec sobriété et d'un style naturel, clair, plein d'élégance et de noble simplicité. On sent les traditions de la vieille école dans la composition de cet ouvrage, si pur pour la doctrine. La méthode en est pleine d'ordre et le récit marche sans embarrasser le lecteur.

Le but évident de l'auteur a été de donner un ouvrage classique élémentaire, pour les cours d'histoire ecclésiastique, ainsi qu'il le dit dans le titre *Prælectionibus publicis accommodatum*, et ce but a été atteint. Mais ce livre ne sera pas adopté, malgré les qualités et le mérite qui le distinguent, pour nos cours d'histoire ecclésiastique, parce qu'il est écrit *en latin*. Nous ne sommes pas

[1] Cons. Suarez, *De Primatu B. Petri*, liv. III, ch. XXII. Edit. Venis.

[2] Une lettre que nous venons de recevoir, nous promet qu'on aura pleinement égard à nos observations.

Digitized by Google

assez familiarisés, à tort ou à raison, avec la langue de l'Eglise, pour que nos cours d'histoire ecclésiastique puissent se faire en latin, et nous croyons que de longtemps encore on ne les fera pas dans cette langue. Les séminaires qui l'ont adopté ne l'ont fait que provisoirement, en attendant des cours rédigés en français. Et dans l'état de nos études, il est impossible qu'il en soit autrement. A nos yeux, il y a encore plus d'avantage à enseigner en français l'histoire ecclésiastique qu'en latin. Puisse-t-il en être autrement un jour !

Nous ferons, sur cet ouvrage, deux observations importantes; la narration des faits faite dans l'ordre chronologique, qui est selon nous la meilleure, est peut-être trop élastique, et de là résulte un vague pour la classification exacte des faits et des personnages historiques. La leçon orale, je le sais, supplée à ce défaut, mais en France où le livre a une si grande importance, nous devons lui faire ce reproche, qui n'est pas mérité peut-être au point de vue du professeur de l'université de Louvain. L'auteur indique les sources avec sobriété; il discute très-bien les faits au point de vue historique. Il laisse néanmoins à désirer, parce qu'il ne met pas assez de philosophie dans son plan. Nous nous sommes habitués, à la suite de l'Allemagne, à faire beaucoup de la *philosophie de l'histoire*, et nous la mettons peut-être un peu trop à tout, mais sans tomber dans un excès, je crois qu'un peu de philosophie n'est pas à dédaigner même en histoire.

Puisque nous sommes convaincus que la langue latine sera un obstacle absolu pour le succès de l'estimable ouvrage du savant professeur *Wouters*, nous ne nous arrêterons pas à en faire une plus longue critique. Nous ferons remarquer néanmoins un exposé incomplet sur un point que des travaux modernes ont éclairci. L'auteur dit (t. I, p. 35), à propos des évangiles primitifs : « *Hæc vel ab imperitis christianis, vel ab hæreticis sunt con-* » *fecta.., ab ecclesia in canonem nunquam recepta, a veteribus pa-* » *tribus constanter rejecta et à Gelasio papa I, anno 494 in* ROMANA » SYNODO APOCRYPHA DECLARATA SUNT. »

Il nous semble que le lecteur aurait dû être instruit sur le sens de cette déclaration du pape Gélase Ier, qui déclare *apocryphes* les Evangiles primitifs. Cette qualification, dit M. Douhaire, n'est pas synonyme de celle d'*hérésie*, comme bien des personnes paraissent le croire. Les théologiens les plus compétents sont formels sur ce point. « Apocryphe, dit Bergier, s'emploie » pour exprimer tout livre douteux, dont l'auteur est incertain,

Digitized by Google

» et sur la foi duquel on ne peut faire aucun fonds. En matière » de doctrine, on nomme *apocryphes* les livres des hérétiques, » et *même les livres qui ne contiennent aucune erreur, mais qui ne » sont pas reconnus pour divins* [1]. » L'effet du décret du pape Gélase Ier, doit faire expliquer ainsi les choses. « Parmi les » écrits apocryphes, dit M. Gustave Brunet[2], dans sa préface de » la traduction des *Evangiles apocryphes,* il importe de distin» guer ceux qui ont été l'œuvre de quelques imposteurs, et ceux » qu'à la fin du 1er siècle et au commencement du 2e, rédigè» rent avec *plus de piété que de critique,* quelques disciples ja» loux de rassembler *les traditions qui se rattachaient à l'origine » du christianisme*[3] ». Le savant M. *Wouters* me permettra ici de le louer de son estimable ouvrage; sans savoir si jamais nous aurons l'occasion de nous rencontrer, je fais les vœux les plus vifs pour le *compendium historiæ ecclesiasticæ* et j'appelle sur lui l'attention de nos professeurs d'histoire ecclésiastique.

III.

Abrégé de l'Histoire de l'Église, par Lhomond [4], Editions diverses.

Nous n'aurions pas parlé de cet ouvrage, dans notre article consacré aux cours et abrégés d'*Histoire ecclésiastique*, si deux ou trois grands séminaires ne l'avaient adopté pour leur servir de *Manuel.* Cet abrégé a sans doute des qualités précieuses; il est bon et excellent pour le but dans lequel il a été écrit, qui était d'offrir un livre de lecture sur l'histoire de l'Eglise, aux familles chrétiennes et aux enfants. Mais il est impossible de le faire servir à autre chose; surtout il faut éviter qu'un ouvrage *destiné aux enfants,* puisse être donné comme manuel à nos aspirants au sacerdoce. Il serait impossible d'avouer devant l'Europe, et ce serait une honte trop grande pour nous de reconnaître, qu'on n'a pas rougi de mettre entre les mains de la jeunesse cléricale de nos grands séminaires, un livre destiné aux

[1] *Correspondant,* 25 mars. *Légendes de l'Église primitive.* M. Douhaire.

[2] Les *Évangiles apocryphes*, traduits d'après l'édition de Thilo par Gustave Brunet. Paris, Franc, éditeur, rue de Richelieu, 69.

[3] Les études historiques tendent à éclairer ces faits primitifs, et bientôt, je crois, un grand nombre d'erreurs à ce sujet seront dissipées.

[4] L'excellent ouvrage de Lhomond a en ce moment l'avantage de plusieurs éditions : l'une, chez Hachette, une autre chez Leclere, et nous en avons préparé nous-même une troisième continuée jusqu'à nos jours, sur le même plan, qui fait partie de la *Bibliothèque populaire* de M. l'abbé Mullois. Nous la destinons aux écoles primaires des jeunes garçons et des jeunes filles, où nous croyons qu'elle sera utile. Notre édition est déjà en vente.

Digitized by Google

enfants des écoles primaires. En vérité n'y songeons plus; il faut laisser chaque chose à sa place.

Nous laissons donc ce livre excellent à sa destination, qui est de servir pour les classes des enfants et pour les familles chrétiennes, où il fera un grand bien.

IV.

Prælectiones historiæ ecclesiasticæ, par J.-B. Palma. Romæ, 2 vol. in-8.

Notre dessein est de dire peu de chose du remarquable ouvrage de Mgr Palma. Tout le monde connaît la malheureuse mort de ce digne et savant prélat. Au moment où les révolutionnaires italiens donnaient l'assaut au palais du Quirinal, où était enfermé le pape Pie IX, Mgr Palma, qui était un des secrétaires du Pontife, voulut se montrer à la fenêtre, et à l'instant, il fut atteint d'une balle meurtrière qui l'étendit raide mort. Ainsi la science se trouva privée subitement d'un des savants les plus distingués dans la connaissance de l'histoire ecclésiastique[1].

Pendant notre séjour dans la ville sainte, nous avons étudié pour nous préparer au doctorat, l'ouvrage de Mgr Palma, qui nous fut indiqué comme le plus propre à nous être utile dans cette étude. Il nous fut permis alors de le juger et de l'apprécier et il nous parut très-remarquable. Nous nous contenterons de l'indiquer ici à ceux qui voudraient l'étudier pour leurs examens. Ils en trouveront difficilement un autre qui leur soit utile au même degré que les *prælectiones historiæ ecclesiasticæ*.

Ce qui nous a paru digne d'attention, c'est la manière dont il traite les questions des origines de l'Eglise. Les professeurs d'histoire me permettront ici une protestation contre la manière dont on révoque en doute ce qui nous semble démontré. Tous les auteurs hésitent encore en général à affirmer absolument que la foi a été apportée en Espagne[2], en Angleterre, en France, par les Apôtres ou les disciples immédiats des Apôtres. Néanmoins les traditions de toutes les Eglises sont unanimes sur ce point, et ces traditions s'appuyent sur des DOCUMENTS LITURGIQUES incontestables et acceptés. Nous demandons s'il n'y a pas là la base

[1] Pendant les troubles de Rome, les jésuites furent chassés de la ville sainte. Dès lors, les professeurs du Collége romain, qui sont tous jésuites, cessèrent leurs cours. En leur absence, des prêtres séculiers furent chargés de les remplacer Et c'est à cette occasion que Mgr Palma donna les leçons qui forment l'ouvrage indiqué.

[2] Les monuments irrécusables ne manquent pas pour prouver que l'Église d'Espagne doit son origine à saint Jacques le Majeur. Le bréviaire de Tolède le confirme, ainsi que les livres arabes d'Anastase et tous les savants espagnols.

Digitized by Google

d'une certitude historique pleine et entière. Nous engageons les historiens à y réfléchir; ils verront qu'il n'y a pas lieu d'hésiter [1].

Mgr Palma nous a paru marcher dans les meilleures traditions sur ce point essentiel, et à ce titre il mérite de la part des professeurs une attention spéciale. L'ouvrage est écrit en un latin pur, élégant et naturel, dont la chancellerie pontificale a si bien conservé le secret. *Et hæc sufficiant.*

V.

Histoire générale de l'Église, par M. l'abbé Darras, 4 volumes in-8. Paris, 1854. Louis Vivès, libraire-éditeur.

Nous devons, après la lecture de cet ouvrage qui nous a causé un vif plaisir, quelques paroles à l'auteur sur son remarquable travail. M. l'abbé Darras est un de ces prêtres assez rares parmi nous, qui joignent à un fonds solide de doctrine les charmes et les qualités brillantes du style nécessaires pour faire lire un livre sérieux pour les personnes du monde. Avec ce talent précieux nous savons gré à l'auteur d'avoir entrepris une *Histoire générale de l'Eglise.* L'ouvrage n'est pas trop volumineux pour effrayer les lecteurs, quatre volumes en effet, c'est bien le moins pour un si vaste et si long sujet. L'auteur a su répandre dans son ouvrage un attrait et un agrément qui doivent être signalés; parce qu'ils serviront à le faire lire des chrétiens laïques, à qui la connaissance de l'histoire ecclésiastique ne peut qu'être utile, lorsqu'elle renferme la pure et saine doctrine.

Toutefois, malgré ce que nous avons dit, nous ne croyons pas que l'*Histoire générale de l'Église* puisse être adoptée pour les cours de nos grands séminaires. Les qualités mêmes qui la distinguent s'y opposent selon nous.

La principale raison c'est sa longueur. Quatre volumes n'est-ce pas trop pour un ouvrage classique. Nous n'insistons pas, car tel ne nous a pas paru le but de l'auteur, du moins il ne l'a pas mis dans son titre, il a donc visé ailleurs et à autre chose, si nous ne nous méprenons pas.

Ce que nous venons de dire n'enlève rien au mérite de l'*Histoire universelle* qui a trouvé [2] et trouvera beaucoup de lecteurs.

[1] Un savant bénédictin, Dom Paul Piolin, a démontré que l'Eglise du Mans remontait à saint Julien, disciple de saint Pierre. Voy. *Histoire de l'Eglise du Mans.* Paris, chez Lanier et Lecoffre, 1855, et le dernier cahier de l'*Université*, ci-dessus, p. 463.

[2] Nous apprenons que la première édition est entièrement épuisée. La seconde revue avec soin est en vente. Nous nous réjouissons de ce succès. Nous reviendrons un jour à loisir sur cette œuvre remarquable.


Digitized by Google

Par son étendue modique en comparaison des autres histoires générales, son style brillant, sa narration rapide et ses qualités diverses, elle plaira aux gens du monde pieux et bons chrétiens, et aux membres du clergé qui sont dans le ministère. Ainsi se trouve remplie une lacune importante et nous sommes heureux que ce soit un prêtre qui ait eu le zèle et le talent littéraire suffisant pour donner au public chrétien une œuvre remarquable en ce genre.

Après ces éloges bien mérités, l'auteur me permettra quelques observations sur le plan de son livre et sa doctrine; sur quelques erreurs qui lui auront échappé ainsi que de légères omissions.

1° Le plan de l'*Histoire universelle* est nouveau, du moins nous ne l'avons encore vu appliqué dans aucun autre ouvrage célèbre. Il consiste à écrire l'histoire de l'Eglise en suivant l'ordre des Papes, exactement comme nos historiens profanes ont fait pour notre histoire, divisée selon les rois. Cette méthode, que nous aimons à certains égards, parce qu'elle met en relief que l'Eglise est une monarchie et fait comprendre l'action de la Papauté, ce qui est très-important, ne nous semblait pas devoir être approuvée dans un cours élémentaire pour nos séminaires. Nous avions pour cela plusieurs raisons; d'abord le fait dogmatique de la primauté de Pierre, ne nous paraissait pas devoir déterminer l'ordre d'un plan, et le développement des faits semblait exiger l'ordre chronologique. Cette méthode nous paraissait rompre trop les faits qui sont tout à fait indépendants de la vie et de la mort d'un Pape. Dans les premiers siècles surtout ce plan, d'une application difficile, nous paraissait peu avantageux. Toutefois une réflexion plus grande a modifié nos idées sur ce point. Nous attendons les résultats de l'expérience sur ce plan. Le temps nous apprendra ce qu'il en faut penser.

2° La doctrine est, comme nous l'avons déjà dit, saine et pure; mais l'auteur a semblé faire une concession sur un point que nous ne pouvons laisser passer. Sans aucun doute, M. Darras est un des adversaires décidés des quatre articles de 1682 et des libertés gallicanes[1]; mais à propos du premier article il s'arrête à cette opinion, devenue si générale depuis

[1] En parlant du gallicanisme, le P. Ventura disait un jour dans une réunion ; « C'est une révolte, une servitude, un despotisme en même temps. Une révolte envers l'autorité de Pierre; une servitude envers le pouvoir civil; un despotisme envers les inférieurs. » Ces paroles resteront comme un stigmate infligé à cette doctrine privée de fondement et presque de défenseurs aujourd'hui.

Digitized by Google

l'ouvrage de M. Gosselin [1], savoir : que le pouvoir exercé par les Papes, au moyen âge, sur les Souverains catholiques, n'était fondé que *sur la concession des princes et des peuples, sur le droit public de cette époque*. L'auteur (t. IV, p. 341) « l'appelle même » une haute dictature, que la *reconnaissance des peuples* avait » décernée au Saint-Siége. » Ainsi, les Papes avaient reçu des princes et des peuples, c'est-à-dire de la communauté chrétienne, un pouvoir. Cette doctrine, formulée théologiquement, pourrait bien scandaliser la congrégation de l'Index. Elle n'est fondée ni en droit, ni en fait : en droit, car elle est inconnue aux théologiens, nous engageons M. Gosselin à le vérifier ; en fait, les souverains Pontifes affirment agir en *vertu du pouvoir des clefs*. Ces paroles sont donc fausses, et doivent être effacées dans les futures éditions.

T. II, p. 331. L'auteur emploie une grande page pour dire que Carloman se retira au Mont-Cassin ; il raconte, il est vrai, une anecdote, mais elle est très-contestable.

T. IV, p. 421. L'auteur oublie quelquefois qu'il est historien pour faire des phrases ; nous allons en citer une entre autres, où le goût me semble blessé. Il s'agit de la peste de Marseille : « Tout à coup, on annonce à Marseille *une apparition* » imprévue, *une apparition* formidable, qui promène la terreur » *dans tous les siècles et dans tous les pays*, qui *se plaît* à voyager » au milieu de l'épouvante et de la mort, et à faire *rouler son* » *char* sur des monceaux de cadavres. » C'est trop fort, même pour la peste. Malheureusement, il y a quelques traits de ce genre. Nous engageons l'auteur à veiller sur sa riche imagination.

T. I, p. 230. « *La doctrine de l'Eglise* n'était pas fixée. » Il serait plus exact de dire : *Les expressions de la doctrine*...

A propos de la renaissance, l'auteur salue avec bonheur le retour de l'ancienne littérature grecque et latine ; c'est son droit, bien que l'Eglise eût pu s'en passer. Mais nous pensons qu'il a tort de mettre *l'Eglise à la tête de ce mouvement*, qui allait, selon ses propres paroles, jeter l'esprit humain *hors d'une sphère toute chrétienne*.

[1] Nous prions le lecteur de remarquer que l'opinion de M. Gosselin dans ses *Recherches historiques du pouvoir des Papes au moyen âge*, est nouvelle, qu'elle rompt avec la tradition de l'enseignement des docteurs sur ce point ; qu'elle se rapproche beaucoup de l'erreur de Richer et de Marsilius Patavinus, et si on voulait la qualifier doctrinalement, je ne doute pas qu'elle ne fût frappée de notes sévères.

Digitized by Google

Il y a des omissions et de légères erreurs historiques. A propos de la célèbre controverse de Bossuet et de Leibnitz sur la réunion des protestants, l'auteur dit seulement que sur la fin de sa vie, Bossuet *avait conçu le projet* de ramener les protestants à la foi catholique, et qu'il entretint à ce sujet une correspondance suivie avec Leibnitz. C'est trop peu, et puis le projet *n'avait pas été conçu* par Bossuet. Nous n'avons rien trouvé sur les piétistes, ni sur les sectes allemandes. Enfin l'auteur parle trop succinctement de quelques points importants, pour laisser une place à des traits piquants, à des anecdotes, à des saillies et à des emprunts dans le domaine de l'histoire profane. Mais c'est assez.

Une dernière critique. Nous eussions demandé une plus grande étude des *sources originales*, et surtout qu'elles fussent citées. Il est bon de mettre le lecteur à même de juger où l'on a puisé, et puis de contrôler, s'il le désire, les assertions de l'historien.

En terminant notre courte et rapide appréciation, nous nous réjouissons sincèrement de voir aux mains du public, et surtout des bons laïques, l'œuvre remarquable à bien des titres dont nous venons de parler.

VI.

Cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des séminaires, par M. l'abbé Rivaux, 3 vol. in-8, 2ᵉ édit., Grenoble, 1854.

Nous devons, en commençant l'examen de cet ouvrage, faire une réflexion dont nos lecteurs comprendront la haute importance. Depuis longtemps, en France, la critique (je prends ce mot en bonne part) n'a exercé presque aucune influence sur les livres, surtout sur les livres adressés aux ecclésiastiques; un compte rendu dans un journal, article de complaisance, et tout était fait pour un livre. Nous croyons qu'il est temps d'agir autrement.

En parlant ainsi, notre intention n'est pas de donner une plus grande valeur à nos paroles, mais nous avons voulu prévenir le lecteur de la manière sérieuse dont nous allions examiner cet ouvrage. De plus savants pourront nous reprendre ou penser différemment, c'est leur droit et leur devoir, comme pour nous, de dire notre pensée sans détour, sans artifice, avec impartialité. Nous allons donc considérer la méthode du livre et sa doctrine; les erreurs ou les omissions historiques qu'il renferme.

Digitized by Google

1° La première qualité d'un plan consiste, selon nous, à exposer en même temps les faits qui ont marché ensemble, afin de montrer leurs influences réciproques; leur redonner cette vie qu'ils ont eue en réalité, et que l'histoire doit s'efforcer de reproduire dans son récit. A nos yeux, rien ne peut compenser ni racheter le défaut contraire qui détruit l'histoire même. La mémoire, dit-on, est soulagée si on morcelle les faits, si on les isole, si on les raconte séparément; triste et faible raison que celle-là. Expliquons mieux notre pensée.

Pour nous, les grands séminaires sont un véritable *enseignement supérieur*, qu'on veuille bien ne pas l'oublier; dès lors, ce n'est pas la mémoire qui doit jouer le rôle principal dans cet enseignement, c'est l'intelligence. Il s'agit donc de pénétrer dans la trame de l'histoire, d'en découvrir les ressorts cachés, de voir l'enseignement qui en découle, à l'aide de la doctrine de l'historien qui juge les événements. Alors les faits deviennent faciles à retenir, parce qu'ils servent de fondement et de matière aux conclusions qu'on veut mettre en relief. La méthode qui tend à rendre facile l'étude des faits et qui soulage la mémoire afin qu'elle les retienne, convient à l'enseignement secondaire, mais peu aux hautes études. Si on la transporte dans les cours des grands séminaires, qui sont le seul enseignement supérieur que nous ayons, l'effet inévitable, infaillible, sera de faire baisser le niveau des études parmi nous, de nuire à leur développement. Nous appelons l'attention sérieuse de NN. SS. les évêques sur ces réflexions. Il est temps, ce nous semble, de sortir de l'ornière et de reprendre les traditions de l'enseignement. Le clergé doit revenir à la tête du mouvement intellectuel, car il est la lumière du monde. Les laïques, sachons-le bien, ne sont pas théologiens, dès lors la doctrine n'est pas suffisamment protégée et défendue dans leurs mains. Rappelons-nous que les prêtres sont les gardiens du sanctuaire, que c'est à eux à instruire et non pas à être instruits.

Au point de vue où nous plaçons le *Cours d'Histoire ecclésiastique de M. l'abbé Rivaux*, il nous semble laisser quelque chose à désirer. L'auteur a paru trop préoccupé de venir en aide à la mémoire, il a trop morcelé les faits, les a isolés outre mesure; principalement à partir du 12e siècle, il a enlevé ainsi un peu de vie à l'histoire.

Nous prouvons notre assertion. Ainsi saint François de Sales est mis au 16e siècle, et les filles de la Visitation au 17e, comme

s'il était possible et convenable de séparer ce grand Saint de son cher Institut qui est sa vie, et ce qui le fait le mieux connaître. Les filles de la Charité sont séparées des Lazarites, et les deux de leur fondateur saint Vincent de Paul qui vient après. Cette division, sous prétexte de facilité, tend à engendrer une plus grande confusion, parce qu'il faut que l'esprit réunisse ce qui avait été appris séparément. Il vaut mieux, ce me semble, réunir ce qui a été si uni dans la trame de l'histoire. La conjuration des Poudres sous Jacques Ier, vient après le récit des règnes de Charles II et de Jacques II, petit-fils de Jacques Ier. Il est évident dès lors, que ce plan est vicieux, qu'il ne permet pas de montrer l'influence réciproque des faits les uns sur les autres. Nous pourrions multiplier les observations de ce genre, mais ces exemples seront suffisants pour révéler le défaut que nous signalons dans cet ouvrage.

Cette méthode, nous n'entendons pas la blâmer en elle-même. elle a ses avantages, mais à nos yeux, non pas dans un *Cours d'Histoire destiné à nos séminaires.*

Après avoir établi ce qui nous a paru défectueux dans le plan de M. l'abbé Rivaux, par rapport à ce que nous croyons nécessaire à un enseignement supérieur, nous devons dire que l'ouvrage n'est pas sans mérite. S'il laisse à désirer à cet égard, il convient très-bien à d'autres points de vue et nous sommes pleinement de l'avis du vénérable Mgr Philibert, évêque de Grenoble, qui dit dans sa lettre d'approbation : « Cette histoire » sera lue avec avantage dans les *établissements publics d'éduca-* » *tion,* dans les *communautés religieuses* et dans *les petits sémi-* » *naires.* Une mère chrétienne pourra la mettre sans crainte » *entre les mains de sa fille,* et le *précepteur la faire lire à son* » *élève.* » Peut-être même conviendra-t-il à quelques grands séminaires où les besoins des paroisses et la pénurie des sujets ne permettent pas d'élever les études à ce niveau supérieur où elles sont déjà dans plusieurs de nos diocèses.

2° *La doctrine* est la chose la plus importante, à nos yeux. dans un ouvrage destiné à servir de manuel pour les cours réguliers faits aux élèves, car elle domine les faits. Nous ne sommes pas de ceux qui croient que l'histoire doit être le simple exposé fidèle des faits : l'historien a le devoir de les juger, l'élève doit connaître ce qu'il faut blâmer dans les hommes historiques, il faut qu'il sache où est la vérité et la justice, qui a tort et qui a raison. Du reste, il est impossible malgré tous les ef-

Digitized by Google

forts, de rester narrateur impassible des faits. La conscience prend toujours inévitablement parti pour l'un ou pour l'autre. Peut-on, par exemple, voir la lutte de Grégoire VII avec Henri IV, sans se demander où est le droit, où est la vérité et la justice? Nous ne le pensons pas. Mais lorsqu'il s'agit d'un cours d'histoire ecclésiastique, à l'usage de nos jeunes théologiens, ce serait une absurdité de ne pas étayer sur la doctrine les faits qui se sont accomplis.

Or, la doctrine de M. l'abbé Rivaux ne laisse-t-elle rien à désirer? On nous permettra une observation. Il y a, chacun le sait, des opinions livrées à la dispute des écoles, d'autres qui sont purement tolérées, d'autres qui, *sans avoir été absolument condamnées*, sont regardées par *les docteurs comme dignes de censure*. Nous allons dire ce que nous pensons de quelques propositions que nous avons rencontrées. Il est hors de doute que ceci n'attaque en rien la doctrine générale du livre, ni la bonne foi de l'écrivain, qui est animé des plus pures intentions; ce seront *quelques taches légères* à faire disparaître, rien de plus.

T. II, p. 227. L'auteur dit : « Pour bien apprécier ces actes » solennels et extraordinaires de l'autorité pontificale, il faut » les examiner dans leurs principes et dans leurs conséquences, » c'est-à-dire *en droit et en fait*. — *En droit* d'abord : 1° Il ne faut » pas oublier qu'une OPINION théologique, qui a pour elle de » graves auteurs et surtout Bellarmin, attribue à l'Eglise un » pouvoir indirect sur le temporel des princes, c'est-à-dire » le pouvoir de restreindre et même de leur enlever leur » puissance, si leur gouvernement est fondamentalement » opposé au bien de leurs sujets. » Dans une note il ajoute : « Il faut distinguer le *pouvoir indirect* dont il est ici ques- » tion, du *pouvoir simplement directif*, admis, sans contestation » dit M. Gosselin, par tous les théologiens. Ce dernier, selon » Gerson et Fénelon, consiste uniquement en ce que le Pape, en » tant que prince des pasteurs, en tant que principal directeur » et docteur de l'Eglise, dans les grandes questions de morale » est obligé d'instruire le peuple qui le consulte sur l'observa- » tion du serment de fidélité. Le *simple pouvoir directif* d'insti- » tution divine, jointe A LA JURISPRUDENCE DU MOYEN AGE *aurait* » *suffi*, selon M. Gosselin, pour autoriser les Papes à porter et à » motiver, ainsi qu'ils l'ont fait, leurs sentences contre certains » princes. » (p. 336, 513, 553.)

P. 229, il dit : « La subordination, *en* CERTAINS cas, de la puis-

Digitized by Google

» sance temporelle envers la puissance spirituelle, *au moyen* » *âge*, dit le savant auteur des *Recherches historiques sur la législation* de cette époque, fut un point de jurisprudence et de » droit public clairement établi, principalement depuis le 10e » siècle PAR L'USAGE ET LA CONCESSION UNIVERSELLE DES PRINCES ET » DES PEUPLES, et par le droit écrit de plusieurs états. » — En note : « Gosselin fait remarquer aussi que *selon le sentiment* » *commun* des théologiens, *les raisons employées dans une bulle* » *ou dans un concile œcuménique*, pour établir un dogme de foi » catholique, n'appartiennent pas toujours à la foi, parce que » le Pape et les conciles ne les enseignent pas toujours comme » telles (p. 533, 37, 87, 97, 99, 631). »

Nous avons bien des choses à dire sur les citations que nous venons de faire et que l'*auteur s'est appropriées*, tout en les empruntant à d'autres. En premier lieu il appelle UNE OPINION le sentiment de Bellarmin, sur le pouvoir indirect des Papes sur le temporel des rois. Or, appeler *simplement opinion* un sentiment aussi grave, aussi prouvé, est loin d'être suffisant. Ce n'est pas ainsi qu'il l'enseigne, car il le tient pour le sentiment de l'école et dès lors comme pouvant être suivi dans la pratique, ainsi qu'on l'a fait. Le sentiment contraire est dès lors sans fondement, sans probabilité, erroné, téméraire, dangereux. Suarez l'établit dans le sens de Bellarmin [1] : « Unanimi consensu docent theo- » logi veritatem hanc de potestate (VI CLAVIUM) directivâ regum » et principum, *et jurisdictionis et regiminis* eorum. (P. 170) Pon- » tificem summum potestate coercitivâ in reges uti posse usque » *ad depositionem etiam à regno, si causa subest;* » et toujours *vi clavium*, comme dit le concile général de Lyon.—Est-ce la doctrine de M. Gosselin adoptée par M. l'abbé Rivaux?

Le simple pouvoir directif de M. Gosselin est faux, improbable, sans fondement, il mériterait d'autres qualifications doctrinales. Ces propositions, par exemple la subordination EN CERTAINS CAS, AU MOYEN AGE, appuyée SUR L'USAGE ET LA CONCESSION UNIVERSELLE DES PRINCES ET DES PEUPLES, sont de pure invention moderne. Aucun des théologiens et des canonistes contemporains de ces temps, n'a dit pareille chose. Les théologiens postérieurs, Bellarmin, Suarez, n'ont pas invoqué ce fondement futile. Dans toutes les bulles, c'est toujours en vertu du pouvoir confié à Pierre que les souverains Pontifes agissent. Nous ne devons pas ROUGIR de l'Eglise que l'Esprit-Saint assiste.

[1] Liv. III. *De primatu summi pontificis*, ch. XXII, p. 168, édit. Venit.

Digitized by Google

Quant à ces paroles : « Les raisons employées dans une bulle » ou dans un concile œcuménique, pour établir un dogme de » foi catholique, *n'appartiennent* PAS TOUJOURS A LA FOI. » Nous disons que, *jamais* même ces raisons n'appartiennent à la foi; mais ceci n'empêche pas que ce n'est pas *une légère témérité* de supposer ces raisons *apportées* A FAUX, *et comme n'établissant* NULLEMENT LE DROIT *qu'on prétend établir, lequel au contraire tire sa source d'une raison toute différente.*

Ces défenseurs de l'Eglise, sous prétexte de montrer de l'habileté dans la défense, laissent peser sur elle la plus dure des accusations. Les adversaires disent en effet : les Papes et les conciles ont usurpé un droit qu'ils n'avaient pas, ils ont outrepassé leur pouvoir. Qu'ont-ils à répondre? Et puis, n'est-ce pas grave de rompre la chaîne de l'enseignement des théologiens? On y réfléchira à l'avenir.

T. II, p. 331. Origine de l'Inquisition. — Après avoir rapporté plusieurs sentiments, l'auteur ajoute : — « D'autres ont » regardé saint Dominique comme le FONDATEUR *de l'Inquisition,* » mais on leur a CLAIREMENT DÉMONTRÉ que ce saint religieux » n'opposa jamais aux hérétiques d'autres armes que l'instruc- » tion, la patience et la prière. » Saint Dominique ne peut pas être LE FONDATEUR *de l'Inquisition*; qui ne peut être établie que par une autorité légitime; mais a-t-il été le premier *Inquisiteur* délégué par l'autorité apostolique, ou est-ce le B. Pierre *de Castro-Nuovo* du même ordre? Le plus grand nombre des auteurs distinguent, avec les Bollandistes, *le nom* et *la chose* : il n'en a pas eu *le nom*, parce qu'il n'existait pas encore; mais de solides raisons établissent qu'il a eu *la chose*. (Voy. Boll., *Acta sanct.*, 4 août *de sancto Dominico* §§ 16 et 17.) Consultez Bouix *de judiciis ecclesiasticis* (t. II, p. 370, 372), où cette question est traitée d'une manière remarquable et concluante. Nous ne devons pas rougir d'attribuer à un saint ce dont on le loue dans les actes de sa canonisation. Il serait triste pour nous d'avoir honte de la doctrine de la sainte Eglise toujours dirigée par l'Esprit-Saint. Appliquez ceci au pouvoir des clefs dont nous avons parlé dans l'observation précédente.

T. III, p. 143. — On distingue ces actes d'autorité d'avec les quatre articles eux-mêmes. Alors suit un article extrait de l'*Ami de la religion*, 6 mars 1845, qui établit qu'il ne faut improuver *aucune des* DEUX OPINIONS *sur ce point.* Or il est faux qu'on puisse laisser la liberté de soutenir les quatre articles



doctrinalement parlant. Nous avons établi cela dans un examen précédent. Voy. aussi *la Vie de* Mgr d'Aviau du Bois de Sansay, (t. II), par Mgr Lyonnet, évêque de Saint-Flour.

3° *Erreurs historiques, omissions.* Nous serions entraînés trop loin si nous voulions tout examiner; nous nous contenterons de quelques points : (t. II, p. 261), il est dit que Henri II FIT ASSASSINER saint Thomas au pied des autels; le mot FIT indique un ordre précis, or chacun sait comment la chose eut lieu.—(T. III, p. 102), Cromwel est présenté sous un jour qui n'est pas selon la vérité; il n'est pas plus exact que celui de Bossuet dans l'oraison funèbre de la reine d'Angleterre, seulement une oraison funèbre n'est pas de l'histoire.—(T. III, p. 141.) « En France, la » Sorbonne refusa d'enregistrer la déclaration de 1682. » Il aurait fallu dire *non à cause d'elle-même,* mais parce que l'arrêt compromettait plusieurs de ses priviléges. — Plus bas il dit : « Le pontife Innocent XII demanda et obtint une rétractation » explicite *de la part des prélats français.* » Autre erreur, il fallait dire : de la part des candidats nommés à des évêchés et qui étaient députés à l'Assemblée de 1682.

Nous passons aux omissions. L'auteur s'étend peut-être trop sur des points inutiles et omet des choses assez importantes; il entre volontiers dans des détails biographiques de saints, édifiants il est vrai, pleins d'onction, mais secondaires dans un abrégé qui doit servir de base à de fortes études.

On ne trouve rien sur le schisme de Jean d'Antioche, ni sur la dispute de saint Maxime contre Pyrrhus, rien encore sur le schisme d'Acace et les troubles des Eutychiens. Il n'y a que deux lignes sur Zénon et l'Hénotique. L'auteur est très-incomplet sur la question de la querelle des images; il n'a rien sur Pierre d'Osma, sur le *filioque.* Il ne fait pas mention des graves troubles de Reims au 10e siècle; les grands exploits des Grecs à cette époque, y sont traités en quelques pages. Enfin il n'y a pas un mot sur les Piétistes et le grand mouvement qui se rattache à cette secte en Allemagne. Il ne dit mot du serment d'allégeance, si grave pour les catholiques anglais, et d'une quantité d'autres choses. Si on nous objecte que l'auteur ne les traite pas parce qu'il y était contraint par les bornes de son abrégé, nous répondrons qu'en résumant et resserrant son tissu, il aurait pu, ce nous semble, parler de plusieurs choses qu'il a omises, sans sortir des limites imposées.

Encore un mot : l'auteur dit constamment en parlant de l'E-

Digitized by Google

glise catholique, *apostolique* ET *romaine* (t. I, p. XIII, *Introduction*; t. III, p. 496). Il faut dire *apostolique romaine* [1].

Nous ferons encore une observation. L'auteur se plaît à faire de nombreuses citations, c'est son droit assurément, mais souvent il invoque des auteurs dont l'autorité n'est pas grande, par exemple il cite M. Lefranc (Voy. t. II, p. 9, 200, 449); j'aurais autant aimé sa propre affirmation. Les citations qui remplissent les pages ont été empruntées à des historiens modernes; pourquoi ne pas orner ses livres de textes puisés à des sources originales? La chose eût été plus utile et plus instructive. Nous n'aimons pas l'érudition de troisième ou quatrième main. Bailly est cité souvent. Or, il faut évidemment éviter de citer sur *des points dogmatiques* des livres que la conscience ne permet ni de lire, ni d'acheter, ni de conserver, car les décrets de l'*Index* sont obligatoires pour les lecteurs.

Il ne faudrait pas s'imaginer, d'après nos critiques, que le *Cours d'histoire ecclésiastique de Grenoble* n'a pas à nos yeux une grande valeur? Nous nous y sommes arrêtés longtemps parce qu'il nous a paru remarquable et plein de choses propres à faire le bien. Nous souhaitons vivement sa diffusion dans les maisons d'éducation, chez les familles chrétiennes; profondément convaincus qu'il sera utile et profitable à tous ceux qui le liront. Le style en est simple, clair, en général correct, naturel, tel qu'il convient à l'histoire. Nous ne connaissons pas l'auteur de cet excellent ouvrage, mais nous l'engageons à avoir du courage à l'égard de quelques opinions accréditées; ce que nous avons signalé prouve néanmoins que tout n'est pas encore gagné sur ce terrain.

Il y a un grand nombre d'écrivains qui s'imaginent que l'ultramontanisme consiste dans l'infaillibilité du Pape; sans doute c'est là une des questions fondamentales de l'ultramontanisme, mais il y a bien d'autres points.

Quoi qu'il en soit nous apprécions grandement le *Cours d'histoire ecclésiastique de Grenoble*, et nous le louons de tout cœur comme un livre excellent et propre à rendre de véritables services à la cause de l'Eglise.

VIII.

Cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des séminaires, par M. l'abbé Blanc, 2e édit., 1855. Paris, chez Lecoffre, 2 très-forts volumes.

Nous avons étudié avec soin pendant longtemps le *Cours d'histoire ecclésiastique de M. l'abbé Blanc*, et nous lui avons même

[1] Voy. Artaud, *Histoire du pape Pie VII*, et les théologiens.

Digitized by Google



consacré un article dans l'UNIVERS, 8 mai 1855. Qu'il nous soit permis de dire ici tout ce que nous pensons de cet ouvrage. A nos yeux il remplit pleinement les conditions d'un excellent *Manuel* à l'usage de nos grands séminaires. Nous nous hâtons de le prouver à nos lecteurs.

Mais avant tout il faut dire un mot des améliorations qui ont eu lieu dans cette *seconde édition*. Des personnes compétentes avaient adressé à l'auteur avec une grande bienveillance plusieurs observations très-justes sur la première. Entraîné et séduit par la belle thèse des origines chrétiennes où tant de nouvelles lumières ont été apportées, l'auteur avait consacré un volume aux deux premiers siècles, ce qui ne laissait que le second pour les dix-sept autres. Il y avait dès lors une inévitable disproportion entre les parties de son ouvrage, et de plus, dans le second volume, l'immense lacune des trois derniers siècles. On trouvait en outre dans le premier volume trop de métaphysique pour un ouvrage élémentaire, à l'occasion de Clément d'Alexandrie et de la philosophie chrétienne des premiers siècles. M. Blanc a fait complétement disparaître tous ces défauts graves. Les sept ou huit leçons trop métaphysiques ont été réduites à une demi-leçon purement historique; il a retranché cinq ou six cents pages de son premier travail et a pu ainsi renfermer neuf siècles dans son premier volume et en consacrer autant dans le second aux trois derniers siècles. Cette partie de son livre est donc entièrement nouvelle et nous semble tout à fait remarquable.

Cet ouvrage, il n'est pas inutile de le dire, est le fruit de longues années d'étude et de réflexion. De plus, l'auteur a eu l'avantage de professer la philosophie et la théologie avant d'enseigner enfin l'histoire ecclésiastique; les clercs s'en apercevront facilement à l'ordre et à la clarté de sa méthode, à ses vues profondes, à ses recherches patientes et surtout à la doctrine éminente qui brille à chaque page dans son cours. Esprit supérieur et vraiment philosophique, M. Blanc a su mettre à profit l'expérience d'un long enseignement dans nos grands séminaires, pour élever un monument qui ne sera pas, selon nous, facilement dépassé dans ce genre. C'est ainsi que nous avions conçu un excellent *Manuel d'histoire ecclésiastique*. Les éminents prélats qui l'avaient engagé à faire ce travail auront lieu d'être satisfaits, et l'ouvrage répondra évidemment à leur attente [1].

[1] Le concile de Soissons avait engagé M. Blanc à faire ce *Cours d'histoire ecclé-*

Digitized by Google

Afin d'exposer notre pensée sur cette seconde édition si considérablement améliorée, nous citerons en partie notre article de L'UNIVERS.

La première difficulté pour une histoire abrégée de ce genre est la méthode à suivre dans l'exposition des faits. L'auteur a suivi, et avec raison, selon nous, l'ordre vraiment historique. Il a raconté avec art les faits les plus importants et a su les placer de manière à montrer l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres; il en résulte une lumière qui les éclaire tous et en forme comme un tableau vivant. Ainsi sont très-heureusement évités, selon nous, les deux grands écueils qui se présentent à l'abréviateur, la sécheresse du récit et le morcellement des faits. Cette méthode, qui est celle des histoires étendues, suivie avec soin par l'auteur, permet d'étudier son livre avec le plus vif intérêt. Des supérieurs n'ont pas craint de le faire lire publiquement dans les séminaires, et il a très-heureusement supporté cette épreuve.

Cette manière d'exposer les faits en les éclairant par leur juxtaposition, qui est à nos yeux la plus naturelle, quoique la plus difficile, a permis à M. Blanc d'ajouter ses propres réflexions sur les points les plus importants, en particulier sur ceux qui ont soulevé de graves polémiques et suscité des objections sérieuses. Ces réflexions de l'auteur n'interrompent point la narration, mais elles ajoutent à l'intérêt et à l'utilité de l'ouvrage, car elles sont ordinairement décisives et servent souvent à faire tourner les difficultés au triomphe de la vérité.

Nous allons en citer pour preuve un exemple. Tertullien, qu'on présente ordinairement comme le plus grand adversaire du pouvoir que possède l'Eglise, de remettre tous les péchés, apparaît dans la narration de M. Blanc comme le témoin le plus irrécusable de la tradition sur ce point. (Voir t. Ier, p. 186.) De même saint Cyprien devient dans une appréciation remarquable un témoin providentiel en faveur de la primauté romaine et des prérogatives du Saint-Siége. (Voir la *Leçon* XLI.) L'auteur n'est pas moins heureux dans sa manière neuve de traiter les prétendues chutes d'Honorius et de Libère, et d'éclairer enfin une foule d'autres points difficiles et embrouillés, exploités par l'esprit de secte et de parti.

Un autre mérite considérable que nous devons relever dans

siastique. Son Eminence le cardinal Gousset en a accepté la dédicace; ce n'est pas un léger poids en faveur de ce remarquable ouvrage.

Digitized by Google

le *Cours d'Histoire ecclésiastique*, c'est que l'auteur, non content de donner ses propres réflexions sur les faits, met les lecteurs en état de se former eux-mêmes une opinion, en leur indiquant les auteurs qui ont traité *ex professo* chaque matière. De plus, ce qui est à nos yeux très-important, il présente en forme de problème les points qui sont en litige, en ayant soin d'indiquer les auteurs divers pour et contre. Nous ferons remarquer que M. l'abbé Blanc n'a pas recours à une érudition d'emprunt; il donne l'indication précise et consciencieuse des sources, qu'il a pris soin de vérifier, ce qui suppose une immense lecture.

Citons en exemple les problèmes suivants (t. I, p. 64, note 2, 2°): *Saint Denys, évêque de Paris, est-il de l'époque apostolique? Est-il le même que saint Denys l'Aréopagite?....* Sur ces deux points l'auteur indique les autorités favorables à l'une et à l'autre opinion. Ceux qui admettent l'identité des deux Denys, sont : Baronius (*Not. ad. Martyr.* 9 octobre et 15 novembre); Noël Alexandre (*Sæcul. prim.* Diss. 16), — c'est l'un des plus complets, en y joignant les notes de Roncaglia; — Mabillon (*Veter. Analecta*, t. I, p. 59); — l'auteur anonyme des Observations théologiques sur Fleury (*Diss. sur saint Denys*, t. I, p. 74); — Mamachi, liv. II, ch. 22, 5, 1, not. 5, etc., etc.

4. *Saint Lazare, sainte Marthe et sainte Magdeleine sont-ils venus à Marseille? et saint Lazare en a-t-il été le premier évêque?* Suivent les indications pour et contre. Nous ne saurions donner trop d'éloges à cette partie du Manuel, destinée à rendre de si grands services aux élèves, à leur apprendre à distinguer les auteurs, et à étudier sérieusement les questions par eux-mêmes et dans leurs sources.

Le savant auteur nous permettra cependant d'exprimer un regret : pourquoi n'a-t-il pas indiqué le sentiment qui, à son avis et dans l'état actuel de la science, est ou certain ou plus probable? Il ne faut pas laisser les élèves un instant sans guide. Le but de nos études est évidemment la recherche de la vérité et non pas de nous exercer, comme les rhéteurs du Bas-Empire, à soutenir sur toute question le pour et le contre. Cette légère tache disparaîtra, nous l'espérons, dans une nouvelle édition, et nous saurons ce qui, aux yeux de l'auteur, se rapproche plus ou moins de la vérité. En attendant, les professeurs devront faire ce que l'auteur n'a pas fait et suppléer à son silence.

Il résulte, ce nous semble, de ce que nous avons déjà dit, que le *Cours d'Histoire ecclésiastique* peut suffire amplement aux

Digitized by Google

prêtres à qui leur âge ou des occupations multipliées ne permettent pas de lire des histoires étendues. A plus forte raison, il sera, pour ceux qui se sont livrés à de plus grandes études sur les annales de l'Eglise, un résumé substantiel et peut-être un secours pour agrandir leurs vues et classer leurs recherches.

Toutefois, ce n'est pas là le but principal que s'est proposé l'auteur. Il a voulu avant tout offrir à NN. SS. les Evêques et aux séminaires *un manuel* pour le cours d'histoire ecclésiastique. Le titre du livre et sa distribution par leçons en sont la preuve évidente.

A ce point de vue surtout nous recommandons le *Cours d'Histoire ecclésiastique :* il sera d'une utilité capitale pour les élèves et les professeurs dans nos grands séminaires. Il réunit à nos yeux à un degré remarquable les qualités nécessaires pour un manuel utile. La méthode de narration et sa division par leçons offrent une grande facilité pour le partage des faits, qui est avant tout nécessaire. L'appréciation des points importants et des auteurs qui les discutent seront d'un grand secours pour le professeur dont le temps est précieux.

L'auteur, à la demande de plusieurs professeurs, a indiqué dans son *Avant-propos,* p. XIV, la manière la plus utile de faire usage de son Cours. Ces observations sont de la plus haute importance et le résultat d'une expérience qui en a recueilli des fruits précieux et durables. Dans ces pages nous paraît résolu le difficile problème de la meilleure manière d'enseigner dans nos grands séminaires.

Quoi qu'il en soit, le livre, en simplifiant la partie élémentaire des leçons par la connaissance des faits, laisse du loisir au professeur pour se livrer lui-même aux développements désirables et agrandir l'horizon devant ses élèves, afin de leur donner le goût des profondes et sérieuses études. Le professeur peut aussi trouver le temps de réfuter les erreurs répandues aujourd'hui dans tant de livres et de revues et qu'on n'a guère l'occasion de relever ailleurs.

On sait combien il importe d'obtenir de l'élève qu'il s'exerce lui-même. M. Blanc insiste sur ce point. A cet effet il donne le sujet des questions historiques les plus importantes (questions qu'il ne faut pas confondre avec les problèmes dont nous parlions tout à l'heure) et des sujets de *dissertation* sur les points les plus graves de l'histoire ecclésiastique. Il indique les auteurs et les sources originales avec les avis nécessaires pour diriger les

Digitized by Google

élèves dans ces travaux de leur composition où le professeur sera de la plus grande utilité par ses conseils. Enfin les élèves trouveront des modèles de dissertation dans celles que l'auteur a composées lui-même et qui trouvent place dans son livre à la fin de chaque siècle jusqu'au 13e. Pour les siècles suivants, il s'est contenté de donner un canevas très-étendu indiquant les idées principales, et les aperçus les plus propres à relever l'intérêt de la composition.

« Voici quelques exemples de ces questions historiques (t. I, » p. 429) : Sur la conséquence que l'on peut tirer des Conciles » œcuméniques d'Ephèse et de Chalcédoine touchant l'infaillibi» lité du Pape, — (P. 437-446.) Dissertation. — Authenticité du » Sacramentaire et du décret de Gelase.» (P. 463).—On en trouve un très-grand nombre et les sujets sont toujours bien choisis.

Nous avons dit que les trois derniers siècles avaient été l'objet d'un travail nouveau dans cette nouvelle édition, et que l'auteur y avait apporté des aperçus et des lumières sur des questions capitales obscurcies à dessein par l'esprit de secte et de parti. Dans l'impossibilité où nous sommes de suivre l'auteur pas à pas, nous allons faire une citation qui justifiera pleinement notre assertion. L'auteur termine ainsi une courte observation sur le quatrième article de la déclaration de 1682 : « Quelle liberté y » trouverons-nous ? Peut-être le droit pour les évêques, le clergé » et les fidèles, de suspendre leur soumission à une bulle dog» matique, jusqu'à ce que le consentement moralement una» nime des autres Eglises soit venu le confirmer. Mais nous le » demandons, à quoi bon attendre? Puisque nous parlons ici » d'une *liberté de l'Eglise gallicane*, nous supposons dès lors que » les autres Eglises, c'est-à-dire leurs évêques, admettent, avec » l'infaillibilité du Pape, toute bulle dogmatique. La certitude » de leur humble et prompte soumission nous est donc acquise, » sans qu'il soit besoin de délai pour s'en assurer. On voit, par » cette simple observation, qui aurait dû, ce nous semble, n'é» chapper à personne, que la fameuse maxime qui tient pour » nécessaire l'assentiment des Eglises au jugement du Pape, se » réduit à peu près à un *non-sens*. » L'auteur a souvent des aperçus lumineux et profonds, en particulier sur les plus graves questions des trois derniers siècles qu'il a vivement pénétrées. Il cite en note ces paroles remarquables de M. Louis Blanc : « Le second article de la déclaration n'est pas moins révolu» tionnaire que le premier; car, affirmer la supériorité des

Digitized by Google

» conciles sur le Pape, c'était conduire à celle des assemblées » sur les rois (*Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 252). »

L'esprit vraiment philosophique de M. Blanc, qui pénètre les causes et les ressorts secrets des choses, se révèle à chaque page. Nous avons été étonnés de voir comment, dans un simple abrégé, l'auteur parvenait à faire si bien connaître les faits les plus difficiles et les plus embrouillés. Ainsi, la question du Cartésianisme est traitée de manière à jeter de nouvelles lumières sur ce point si vivement controversé. Ses études sur le Jansénisme nous ont paru du plus vif intérêt. Il fait successivement passer en revue les *fins jansénistes*, les *jansénistes dupes* et les *quasi-jansénistes*, et c'est au moyen de ces nuances, observées avec exactitude, qu'il arrive à expliquer tout naturellement plusieurs faits, et en particulier la conduite d'une partie du clergé de France. Il a su aussi redonner de l'intérêt à l'histoire des convulsions, en rattachant ce phénomène aux manifestations diaboliques dont chaque siècle est témoin.

Après avoir montré dans les jansénistes et les parlements les vrais auxiliaires des Déistes, l'auteur s'attache à suivre la marche de ces derniers à la suite de Voltaire et de Rousseau. Son récit alors a tout l'intérêt d'un drame qui aboutit à l'épouvantable catastrophe de la Révolution. L'auteur énumère les causes diverses et nombreuses qui, agissant avec un ensemble infernal, ont frappé le dernier coup et achevé l'œuvre de ruine poursuivie depuis un siècle. Il voit là une conspiration de l'enfer et une action particulière de Satan; il s'attache à mettre ce point en lumière, et il en fait le sujet d'une dissertation spéciale.

Nous ferons remarquer encore, dans les négociations si compliquées d'incidents entre Napoléon et Pie VII captif, comment, sans cesser d'être bref, il a su donner à son récit une clarté qui fait pleinement connaître ce point capital. Là, comme dans le reste de son livre, il a su éviter ce vague qui est le grand écueil des abrégés, et auquel il est si difficile d'échapper.

En somme, nous constatons que l'ouvrage de M. l'abbé Blanc est remarquable à bien des titres, et nous regrettons de ne pouvoir le prouver plus longuement par des citations, qui le feraient apprécier mieux que nos paroles.

Est-ce donc à dire que nous ne trouvions aucun défaut dans ce livre? Nous avons déjà signalé quelques légères taches; nous ajouterons que, tout en restant fidèle à la véritable doctrine, l'auteur nous a paru trop préoccupé, en certains passages,

Digitized by Google

d'user de ménagement envers des opinions que nous croyons dénuées de fondement et de toute probabilité. Nous rendons pleine justice au motif qui le détermine; il tient à ne pas passionner les esprits naturellement si ardents des élèves; mais nous ne pensons pas qu'il soit jamais permis d'agir ainsi aux dépens de l'exactitude doctrinale, qui perd toujours quelque chose à ces prétendues conciliations. D'autres lui sauront gré et le loueront de cette modération; notre conscience nous fait un devoir de lui en adresser un léger reproche. Sauvegardons à tout prix l'arche sainte de la doctrine, et qu'un seul *iota* n'en soit point retranché sous un prétexte quelconque.

Afin de démontrer clairement au lecteur que nous ne nous sommes point mépris sur ce point, nous allons faire une citation caractéristique qui suffira pleinement, quoique très-courte (t. III, p. 510) : « Le consentement de l'Eglise, rapporte l'auteur, » ne serait requis que pour constater que le Pape a réellement » jugé *ex cathedra*. Ce système de conciliation, que le vénérable » Emery avait à cœur, *nous plairait aussi*, sans cette considéra- » tion qu'il est plus difficile, selon nous, de s'assurer du con- » sentement de l'Eglise dispersée que de l'accomplissement des » conditions requises pour une définition de foi *ex cathedra*. » A nos yeux, cette rédaction laisse à désirer sous le rapport de la rigoureuse précision de la doctrine, qui n'est pas assez nettement formulée. C'est ménager les adversaires au détriment de la vérité.

Hâtons-nous d'ajouter qu'il sera très-facile au professeur d'effacer ces quelques ombres, dans un livre qui remplit si pleinement à tous égards les véritables conditions d'un *vrai manuel* classique.

Nous voulons, en terminant, dire un mot du style du *Cours d'histoire ecclésiastique*. Il est simple, clair, net, naturel et sans aucune prétention, tel qu'il convient à l'histoire. Les épithètes et les mots superflus ne viennent pas, comme dans tant de livres modernes, allonger la phrase sous prétexte de l'embellir. Aussi, un professeur nous disait qu'il n'y avait rien à retrancher dans cet abrégé, parce que tout y avait un but. Nous avons noté néanmoins çà et là quelques incorrections, mais l'auteur les fera facilement disparaître. Nous l'engageons aussi à mettre plus de proportion entre les leçons, les unes sont trop longues et d'autres trop courtes; ni les leçons, ni les chapitres ne se mesurent à la page, nous le savons; mais il semble pourtant

Digitized by Google

qu'on peut éviter, jusqu'à un certain point, cette trop grande disproportion.

Ainsi, d'après nos observations, il y a, dans l'ouvrage de M. Blanc, tout ce qu'on peut exiger. Une méthode naturelle où les faits marchent de front, dans l'ordre qui fait le mieux ressortir l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres, et qui les conserve dans toute leur vie. En même temps, les réflexions et les jugements du savant auteur sont insérés dans le récit, sans nuire à l'exposé des faits. De plus, il y a l'indication des sources originales, et ce qui est encore préférable, une appréciation de ces sources, ce qui en suppose la connaissance. Ajoutez qu'afin de servir puissamment la *cause du progrès et du développement des études*, M. Blanc a joint des *problèmes historiques*, des *questions historiques* et des *dissertations*. C'est en ce point surtout que l'auteur est digne d'éloges et a bien mérité de la science. Il ne suffit pas en effet d'étudier, mais il faut que l'*élève apprenne à étudier*, et à traiter lui-même les questions.

Nous l'avouons sans détour, nous ne croyons pas qu'il y ait un meilleur ouvrage élémentaire à l'usage de nos grands séminaires. Bien d'autres en adresseront des louanges au pieux et savant auteur; pour nous, nous nous contenterons de l'engager à continuer ses remarquables travaux, afin de rendre ainsi de plus en plus de précieux services à la cause de la vérité, et dès lors à la société et surtout à l'Eglise.

Nous ne doutons nullement du succès de ce *Cours d'histoire ecclésiastique*. Il grandira à mesure que le niveau des études s'élèvera parmi le clergé, ce qui a lieu tous les jours. De plus en plus, on comprendra tout ce que cet excellent manuel offre d'avantageux et d'utile. Au point de vue de la manière d'enseigner en France, il n'y a rien qu'on puisse lui comparer. Nous n'en dirons pas davantage, et nous terminerons notre article en disant que la doctrine de M. Blanc est saine et irrépréhensible, en même temps qu'il l'expose avec une modération, devenue une nécessité dans la situation des esprits. Il n'y a pas à craindre que son livre puisse servir de sujet de division parmi les élèves, dont les esprits sont naturellement si ardents. La modération est le fruit d'une longue expérience et les cheveux blancs de l'auteur prouvent qu'il a eu le temps de l'acquérir, d'autant plus qu'elle est autant dans ses goûts que dans son caractère. Force et douceur, tel est l'heureux partage de M. l'abbé Blanc, aussi il passera en faisant le bien. Nous serons heureux de ce succès mérité.

Digitized by Google

VIII.

Après être arrivé au terme de notre travail, le lecteur nous permettra de reconnaître la difficulté qu'il y a de faire un excellent *cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des séminaires*. Nous ne craignons pas de l'avouer, *notre but a été de provoquer* A UN SÉRIEUX EXAMEN COMPARÉ les honorables professeurs qui sont chargés de l'enseignement de cette branche importante de la science sacrée. Cet examen, ils le feront bien mieux que nous n'avons pu le faire nous-mêmes. Ainsi nous obtiendrons que le niveau des études s'élève dans nos séminaires. Il est temps que les membres de ce corps illustre par tant de zèle, de dévouement et de piété soient aussi incontestablement les premiers dans la science des choses saintes.

Il n'y a plus d'universités en France où le clergé puisse s'instruire; est-ce à dire que l'enseignement supérieur n'est plus possible? Certainement non. Nous avons les séminaires, rien n'empêche qu'il n'y ait là un véritable enseignement supérieur. Combien d'universités célèbres n'atteignent jamais le chiffre d'élèves de plusieurs de nos grands séminaires. Que faut-il donc? De bons professeurs, de bons livres, de bonnes méthodes d'enseignement surtout.

Nous nous sommes souvent demandé d'où venait une certaine infériorité relative, dans les résultats des études en France. Ce n'est pas le défaut d'intelligence, car le Français ne le cède à aucune nation sous ce rapport; ce n'est pas le manque de travail, nous sommes plus ardents au travail que les autres peuples. La cause en est, croyons-nous, dans l'oubli des méthodes d'enseignement. Pendant la fatale révolution qui a enseveli dans ses ruines tant de grandes choses, nous avons aussi perdu les excellentes traditions de l'enseignement, qui se sont conservées ailleurs. Nous devons travailler à les faire renaître. Au lieu de vaines discussions, qui n'ont qu'un résultat médiocre, si elles en ont, il faut reprendre la chaîne des traditions vénérables de nos pères, en les éclairant, si nous voulons, des résultats fournis par le temps et l'expérience.

Vénérable clergé de France, votre piété, votre zèle et votre dévouement sont connus de la terre entière. Partout où il y a des âmes à conquérir, des périls à affronter, on est assuré de trouver les intrépides missionnaires sortis de vos rangs. Sur les plages brûlantes de l'Afrique, ils instruisent les noirs; en Asie, ils versent des flots de sang dans les persécutions de la Cochin-

Digitized by Google

chine, et toujours de nouveaux héros succèdent aux généreux martyrs. L'Amérique est évangélisée en grande partie par eux, et l'Océanie et les Iles les ont vus les premiers prêcher la véritable religion. Illustre clergé, dont LA FONCTION, comme dit de Maistre, est *la propagation de la foi;* ouvrez les yeux et voyez : le monde entier considère ce que vous faites, écoute ce que vous dites. Vos enseignements, si vous le voulez, seront partagés par le monde entier. Songez à la terrible responsabilité qui pèse sur vous; serrez-vous autour des premiers pasteurs, mais surtout autour du Pontife suprême de Rome, car là où est Pierre, là est l'Eglise. Quelle phalange invincible seront des hommes SAVANTS ET PIEUX !

Oh ! élevons le niveau des études parmi nous. Le bien qui en résultera sera immense, incompréhensible. L'épée sacrée à Reims, pour servir la cause de l'Eglise, est hors du fourreau, elle ouvre la voie, et aplanit les obstacles. Comme nos guerriers, arrosons de notre sang ces champs du père de famille, où la moisson est grande et les ouvriers si peu nombreux.

Illustres prêtres de France, vous êtes comme toujours l'espérance de l'Eglise, sa gloire, sa consolation. Le bien-aimé Pie IX vous bénit et vous appelle dans ses bras. Oh ! détestons ces enseignements qui nous ont éloignés de notre Père vénéré, et jetons-nous sur son sein, en lui disant : *Pierre, nous sommes vos enfants, des enfants qui croient à vous, autant qu'ils vous aiment.*

Nous terminons par la suite des mémorables paroles de l'Encyclique, rapportées au commencement de mon article : « Ainsi » cet illustre clergé de France où brillent tant d'hommes dis- » tingués par leur génie, leur piété, leur science, leur esprit » ecclésiastique et leur respectueuse soumission au Siége Apos- » tolique, abondera de plus en plus en ouvriers pieux et habiles, » qui, ornés de toutes les vertus, *fortifiés par le secours d'une* » *science salutaire,* pourront, dans le temps, vous aider à cul- » tiver la vigne du Seigneur, *répondre aux contradicteurs,* et » non-seulement affermir les fidèles de France dans notre très- » sainte religion, mais encore propager cette religion dans de » saintes expéditions chez les nations lointaines et infidèles, » comme ce même clergé l'a fait jusqu'ici, à la grande gloire » de son nom, pour le bien de la religion et le salut des âmes. » (*Encyclique* du 23 mars 1853.)

L'abbé J.-A. BOULLAN,
Docteur en théologie.

Digitized by Google

Orthodoxie catholique.

DU MARIAGE

Dans un État qui a proclamé la liberté des Cultes

ET SPÉCIALEMENT EN FRANCE.

Dans une première dissertation intitulée : *Examen des principes de Pothier sur la compétence des deux puissances, relativement au mariage*[1], j'ai prouvé que l'Eglise a un pouvoir législatif et judiciaire sur le contrat de mariage et sur le lien qu'il produit. Dans une *seconde dissertation*[2], j'ai établi que l'Eglise seule a le droit de faire des lois sur le contrat de mariage et de juger les causes matrimoniales, et que le pouvoir législatif et judiciaire des princes ne s'étend que sur les effets civils du mariage. Dans un Etat catholique, c'est-à-dire, dans une société civile où la foi catholique est la loi fondamentale de l'Etat, et où la législation est dirigée par la doctrine de l'Eglise, la loi civile doit prendre, pour point de départ, la validité ou l'invalidité du mariage, selon que l'Eglise le détermine : elle ne peut pas accorder les effets civils à des mariages nuls devant l'Eglise, car elle mettrait sur la même ligne le mariage et le concubinage. Mais elle peut refuser ces effets à des mariages reconnus valides par l'Eglise. Ainsi quoique l'Eglise reconnaisse la validité des mariages contractés par les enfants de famille, sans le consentement de leurs parents, la loi civile peut ne pas leur accorder les effets civils.

Aujourd'hui j'examine le mariage *au point de vue de la liberté des cultes et dans un Etat qui n'est plus catholique*, c'est-à-dire où la foi catholique n'est plus la loi fondamentale de la société civile, où la législation n'est plus dirigée par la doctrine de l'Eglise : c'est la position de tout Etat où tous les citoyens sont admissibles à tous les emplois civils et militaires, sans exception et sans distinction de culte. Cet Etat, cette personne morale qui se compose de catholiques, de luthériens, de calvinistes et peut-être de

[1] Voir le numéro de décembre dernier, t. XVIII, p. 544, et ceux de janvier, février et mars, ci-dessus p. 44, 131, 233.

[2] Voir les numéros d'avril et de mai, ci-dessus p. 362 et 423.

Digitized by Google

juifs, n'est plus catholique, n'est plus dirigée par la doctrine catholique. La société civile n'a plus pour fondement et pour règle que cette partie de la religion qui appartient à l'ordre naturel, que les vérités et la loi qui sont une exigence de la nature et qui sont à la portée de la raison.

La liberté des cultes n'implique pas la faculté de n'en suivre aucun. J'ai prouvé cette assertion dans mon *Traité de la liberté des cultes*. Le législateur qui se trouve dans la nécessité de proclamer cette liberté, n'est donc pas obligé de changer le système des lois sur le mariage, mais seulement de le modifier. Il doit, sans aucun doute, accorder les effets civils du mariage à toute union contractée conformément aux lois et aux rites du culte que professent les parties et conformément aux lois de l'Etat, mais il n'est pas tenu d'accorder les effets civils à un mariage qui serait formé au mépris des lois religieuses et ecclésiastiques de la communion à laquelle appartiennent les parties. Il peut, il doit même toujours considérer le mariage comme l'ont regardé tous les peuples, comme un acte religieux et ne reconnaître que les mariages auxquels les parties ont donné ce caractère, en les faisant bénir par la religion. Dans ce système, la loi civile prend pour point de départ la validité ou la nullité du mariage, selon que le détermine l'autorité spirituelle préposée à la tête de la communion religieuse à laquelle appartiennent les parties contractantes. A l'égard des catholiques, la loi civile continue à prendre, pour point de départ, la validité ou l'invalidité du mariage, selon que le détermine l'Eglise et n'accorde les effets civils qu'aux mariages reconnus et déclarés valides par l'Eglise. Il est bien entendu qu'elle conserve toujours le droit de refuser les effets civils à un mariage reconnu et déclaré valide par l'Eglise, s'il avait été contracté au mépris d'un empêchement dirimant établi par le prince.

A l'égard des dissidents, la loi civile prend, pour point de départ, la validité ou la nullité du mariage, selon que le détermine l'autorité ecclésiastique préposée à la tête de la communion religieuse à laquelle appartiennent les parties. Elle conserve toujours le droit de refuser les effets civils aux unions reconnues par cette autorité, mais formées au mépris d'un empêchement dirimant établi par le pouvoir séculier. Ce système conserve au mariage son caractère essentiel. Le législateur voit toujours dans le mariage un contrat divin, un sacrement, ou du moins un acte religieux; il ne reconnaît de mariage que

Digitized by Google

celui qui a été bénit par religion et oblige les citoyens à faire un acte religieux, une fois au moins dans leur vie et dans la circonstance la plus importante de leur existence.

Dans ce système, chacune des deux autorités se tient strictement renfermée dans la sphère de ses attributions. Dans chacune des communions religieuses reconnues par l'Etat, c'est l'autorité spirituelle qui règle le contrat naturel, prononce sur la validité ou la nullité du lien conjugal : la loi civile se borne à régler le contrat civil, les tribunaux séculiers ne jugent que des conventions et des effets civils du mariage.

L'Etat n'est pas exposé à accorder les effets civils du mariage à des unions réprouvées par la loi naturelle, car il peut refuser de reconnaître et d'autoriser l'exercice d'un culte qui violerait en un point quelconque la loi naturelle, les bonnes mœurs ou l'ordre public.

J'ai exposé les avantages de ce système de législation, je ne dois pas en dissimuler les inconvénients.

Le premier et le plus grave sans contredit est l'existence du divorce et de ses conséquences.

Les cultes dissidents permettent au mari de renvoyer sa femme, et peut-être à la femme de quitter son mari ; ils permettent aux époux divorcés de contracter une nouvelle union, et reconnaissent cette union pour un mariage légitime et valable.

La reconnaissance du divorce et des mariages contractés par des époux, est la conséquence forcée d'une législation qui prend pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage, selon que le déterminent la loi religieuse et l'autorité ecclésiastique de chacune des communions religieuses autorisées par l'État. Le divorce porte atteinte à la perfection du mariage, mais n'est pas une violation de la loi naturelle, puisque Dieu lui-même l'a permis aux juifs; que le législateur puisse ne pas accorder les effets civils du mariage aux unions contractées par des époux divorcés, on peut le soutenir; les effets civils du mariage sont dans son domaine, il en dispose souverainement, il peut les refuser à des mariages reconnus et déclarés valables par l'autorité ecclésiastique; mais qu'il puisse empêcher les époux divorcés de contracter un nouveau lien, déclarer ce lien nul, punir ces époux comme bigames, je ne le pense pas: il étendrait ses lois et ses décisions sur le contrat naturel, sur le lien conjugal, il usurperait sur les attributions de l'autorité spirituelle, il porterait atteinte à la liberté de conscience (A).

(A) Que nos lecteurs fassent attention que notre collaborateur expose *les conséquences* d'un état anormal, mais qu'il ne les approuve ni ne les conseille. A. B.

Digitized by Google

Le divorce existera donc, il sera reconnu par la loi civile. Dans le même État les uns pourront divorcer, les autres ne le pourront pas. Cette différence est un inconvénient; elle peut ne pas être choquante dans une société nouvelle, mais elle le sera beaucoup dans une vieille société civile où la religion catholique a été longtemps dominante, et où peut être est-elle encore la religion de la majorité. Les catholiques verront les calvinistes, et même les juifs, renvoyer leurs femmes, en prendre d'autres; cet exemple sera dangereux et portera les faibles a abjurer leur religion pour en adopter une plus accommodante.

La multiplicité et la variété des lois sur le mariage sont encore des inconvénients de ce système.

Dans l'État il y aura autant de lois sur le mariage que de communions reconnues et autorisées; il est vrai que dans les cas les plus ordinaires, et lorsqu'il sera question de la validité ou de la nullité du lien conjugal entre personnes vivantes, ces lois seront appliquées, dans chaque communion, par le juge ecclésiastique. Mais lorsqu'il ne s'agira que des effets civils et même du lien conjugal entre personnes décédées à l'occasion de leur succession ou de l'état de leurs enfants, ces lois seront appliquées par les tribunaux seculiers. Les juges seront obligés de connaître et d'étudier la loi religieuse et ecclésiastique des parties. L'uniformité est un bien et la multiplicité un mal.

J'aperçois un quatrième inconvénient, c'est la multiplicité des registres de l'état civil.

Comme l'État, dans le système que je viens d'exposer, ne reconnaît le mariage qu'après qu'il a été bénit par la religion que professent les parties, il laisse la tenue des registres de l'état civil aux ministres des différents cultes qu'il a autorisés. C'est dans ces registres que les citoyens vont chercher la preuve de leur état civil; il y a donc autant de dépôts de registres qu'il y a de communions religieuses reconnues par le gouvernement. Tant qu'il n'existera dans un État que deux communions religieuses, cette circonstance ne sera pas un grand inconvénient, mais s'il y en a trois, ou même quatre, il devient très-grave. La multiplicité des registres rend la constatation de l'état civil des citoyens difficile, et par suite, cet état lui-même peut devenir incertain. Les enfants peuvent ne plus appartenir à la même communion que leur père, que leur aïeul; dans quels registres iront-ils chercher les actes de naissance, de mariage, de décès de leurs ancêtres; les actes même de leur propre

Digitized by Google

naissance? Cet inconvénient est très-grave; réuni aux autres, il peut déterminer le législateur à adopter un autre système relativement au mariage et à la tenue des registres de l'état civil.

L'état civil des citoyens est chose civile, et qui comme telle est exclusivement dans les attributions du pouvoir séculier; c'est à lui et à lui exclusivement qu'il appartient de régler tout ce qui concerne la constatation de cet état, les déclarations de naissance, de mariage, de décès, la forme de ces déclarations et des actes destinés à en conserver la preuve, la tenue des registres consacrés à renfermer ces actes, d'indiquer les personnes devant lesquelles ces déclarations doivent être faites, ces actes reçus et ces registres tenus: ces personnes, quel que soit d'ailleurs leur caractère, sont, quant à la constatation de l'état civil, les délégués du pouvoir temporel, ses ministres, et en cette qualité obligés de se soumettre à ses prescriptions, et de suivre ses instructions.

Dans un État où il n'existe qu'une foi et qu'un culte, le prince chargera les ministres de ce culte de la constatation de l'état civil des citoyens. Cette mesure n'a pas d'inconvénients et présente de grands avantages. Le gouvernement conservera ce mode de constatation même après avoir été obligé de proclamer la liberté des cultes, et tant qu'il n'y aura que deux communions religieuses reconnues dans l'État, il étendra aux ministres du culte dissident les attributions dont il avait investi les curés relativement à la tenue des registres de l'état civil. Mais lorsque les cultes se seront multipliés, il y pourra retirer la tenue des registres de l'état civil aux ministres de ces différents cultes, en charger une seule et même personne dans chaque commune, afin qu'il n'y ait qu'un dépôt des actes de l'état civil par commune pour tous les citoyens qui l'habitent, quel que soit le culte qu'ils professent. On ne pourra pas accuser le législateur d'agir ainsi par indifférence pour la religion et afin de ménager aux citoyens les moyens de vivre et de mourir sans faire aucun acte religieux, il aura pris cette mesure dans un but d'intérêt général et pour faciliter et assurer la constatation de l'état civil.

Le prince peut donc charger un tiers de constater la naissance et le décès des citoyens. Pourquoi ne pourrait-il pas le charger de constater leur mariage? — Parce que le mariage est un contrat naturel, un contrat divin, un sacrement, un acte religieux. — Je lui reconnais tous ces caractères, mais le mariage produit des effets civils, et les effets civils du mariage sont dans les attributions exclusives du pouvoir temporel. Pourquoi ce pouvoir

Digitized by Google

ne pourrait-il pas régler le mode de constatation du mariage dans le but d'assurer aux citoyens la jouissance des effets civils, et de faciliter aux tribunaux séculiers la décision des questions qui concernent les effets civils du mariage; tant que le pouvoir séculier ne se mêle que des effets civils du mariage, il se renferme dans la sphère de ses attributions, et il est impossible de critiquer ses actes.

Cette observation nous conduit à la solution de cette autre question : Dans un État où la liberté des cultes a été proclamée, et où il existe plusieurs communions religieuses, le législateur est-il obligé de prendre pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage, selon que le détermine l'autorité ecclésiastique dans chaque communion religieuse? Ne peut-il pas au contraire prendre un point de départ unique et établir une législation uniforme sur le mariage?

Je n'hésite pas à répondre affirmativement : le législateur civil peut prendre un point de départ unique et établir une loi uniforme sur le mariage; tant qu'il ne fera porter ses règlements, ses lois et ses jugements, que sur les effets civils du mariage, on ne pourra pas le censurer.

Où prendra-t-il ce point de départ, cette règle uniforme?

Dans la loi naturelle telle qu'elle est généralement entendue par les peuples chrétiens. Dans un État catholique, la société civile a pour fondement le pouvoir; a pour règle la loi révélée telle qu'elle est interprétée par l'Eglise, et la loi ecclésiastique, autan du moins que le comportent la nature et la fin de la société et du pouvoir civils. Dans un État où la liberté des cultes a été proclamée, la société civile a pour base et le pouvoir a pour règle la loi divine naturelle, telle qu'elle est généralement entendue par les nations chrétiennes; c'est dans cette loi que le législateur prend son point de départ et sa règle pour les effets civils du mariage. Il fait donc sur le mariage une loi qui est calquée sur la loi naturelle, il ne reconnaît que les empêchements résultant de cette loi; il y ajoute ceux que l'expérience a prouvé être nécessaires ou même utiles, il accorde les effets civils du mariage à toute union contractée conformément à cette loi, il les refuse à toute union qui a été formée au mépris de ses prescriptions. Cette loi est la règle unique des tribunaux séculiers sur la validité ou l'invalidité du mariage considéré relativement à ses effets civils. De cette manière, ces effets sont régis d'une manière uniforme pour les citoyens; les tribunaux, pour rendre

Digitized by Google

leurs décisions, ne sont pas obligés de connaître et d'étudier les lois religieuses et ecclésiastiques des différentes communions autorisées par l'Etat, ils n'ont besoin que de consulter la loi civile.

Je le répète, ce système de législation me paraît à l'abri de la censure. Quel reproche pourrait-on lui adresser? Certes, ce n'est pas celui d'usurpation sur les attributions du pouvoir spirituel. Le législateur se tient strictement renfermé dans la sphère de ses attributions, telles qu'elles sont définies par la doctrine de l'Eglise, il n'étend son pouvoir législatif et judiciaire que sur les effets civils du mariage; il abandonne le contrat naturel, les obligations que produit ce contrat et le lien conjugal à la conscience et à l'autorité à laquelle chaque citoyen a reconnu le droit de la diriger; il ne règle le mariage que relativement aux effets civils. Les empêchements dirimants qu'il établit ne frappent que sur les effets civils, ils n'atteignent ni le contrat naturel ni le lien conjugal : les jugements que rendent les tribunaux séculiers ne concernent que les effets civils, ils ne valident ou n'invalident pas le contrat naturel, le *fœdus matrimonii;* le pouvoir séculier reconnaît son incompétence à l'égard du contrat naturel, son impuissance à faire exécuter les obligations que produit ce contrat, notamment le devoir de la cohabitation, autrement que par la privation des effets civils, il n'emploie ce moyen que dans les cas où la conscience des deux parties leur impose ce devoir, il s'abstient même de faire usage de ce moyen de coaction lorsque la conscience de l'une des parties lui défend cette cohabitation, car ce serait une atteinte portée à la liberté de conscience ; en ce cas, et lorsqu'il s'agit de la cohabitation, la loi civile prend pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage, selon que le détermine l'autorité à laquelle chaque citoyen a reconnu le droit d'éclairer et de diriger sa conscience.

Un reproche plus spécieux peut être fait à cette législation, on l'accusera de ne pas faire observer complétement la loi divine.

Le fait est vrai, elle ne fait pas observer complétement la loi divine, elle ne donne pas d'appui à cette partie de la loi divine que l'on appelle *révélée* ou *surnaturelle*, elle ne fait observer que cette partie de la loi divine qu'on appelle *naturelle*. Ce reproche serait fondé s'il était adressé à la législation d'un État catholique, c'est-à-dire où la foi catholique serait le fondement de la société civile et la règle du pouvoir. Dans un État ainsi

Digitized by Google

constitué, cette loi ne serait pas en harmonie avec la loi fondamentale et constitutionnelle. Dans un État ainsi constitué, la loi sur le mariage doit faire observer complétement la loi divine, la loi civile doit donner protection à la loi divine tout entière, la loi civile doit prendre pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage, tel que le détermine l'Eglise, mais on oublie qu'il s'agit de la législation d'un État où tous les citoyens sont admis aux emplois civils et militaires, sans exception et sans distinction de culte, et où par conséquent la foi catholique n'est plus le fondement de la société civile, et la règle du pouvoir; d'un État où la société civile n'a plus de fondement, le pouvoir n'a plus pour règle que cette partie de la loi divine qu'on appelle *naturelle*, dans cet état la loi civile sur le mariage qui ne fait observer que cette partie de la loi divine est en harmonie parfaite avec la loi fondamentale et constitutionnelle: le reproche tombe donc à faux. Dans un Etat ainsi constitué, la loi civile sur le mariage ne prêtera à la censure, que lorsqu'elle prétendra régler le contrat naturel du mariage et les obligations qu'il produit; atteindre le lien conjugal par les empêchements qu'elle établit, le valider ou l'invalider par les décisions qu'elle autorise à rendre du moment où la loi civile aura cette prétention, et la réalisera, autant du moins qu'il dépend d'elle, cette loi envahira sur le domaine de la conscience et de l'autorité spirituelle, elle péchera par excès de pouvoir, elle sera injuste et nulle.

Quand la loi civile serait entachée de ce vice?

Lorsqu'elle autorisera l'officier de l'état civil à prononcer, en son nom, que les parties sont unies par le mariage.

Alors surtout qu'elle mettra la force publique à la disposition de l'un des époux pour contraindre l'autre époux à cohabiter; dans un cas, sa conscience éclairée du danger par l'autorité spirituelle qu'il reconnaît, lui dit: Il ne vous est pas permis de cohabiter: *non licet;* cette personne qui se dit votre époux ne l'est pas devant Dieu.

Dans le premier cas, et surtout dans le second, la loi civile entend évidemment régler le contrat naturel et les obligations qu'il produit; elle attribue au juge séculier le droit de prononcer sur la validité ou l'invalidité du lien conjugal: elle est entachée de ce vice qu'on appelle excès de pouvoir; elle empiète sur le domaine de sa conscience, elle porte atteinte à la liberté de conscience, elle contraint un citoyen à un acte que sa conscience lui défend.

Digitized by Google

Voilà le vice de la législation : voilà le point sur lequel elle a besoin de réforme ; voilà la réforme qu'il faut demander, préparer.

On a demandé que la loi civile ne reconnût le mariage qu'autant que la bénédiction religieuse aurait précédé ou suivi la déclaration des parties devant l'officier de l'état civil. Le législateur peut adopter ce système alors qu'il proclame la liberté des cultes : l'adoption de ce système n'est pas toujours obligée ; elle est difficile et présente de grands inconvénients lorsqu'il existe un assez grand nombre de communions religieuses ; elle est impossible lorsque la liberté des cultes a été étendue au delà de ses limites raisonnables, et qu'une longue possession a consacré cet état de choses. Mais ce dont on peut demander la réforme, c'est l'empiètement de la loi civile sur le domaine de la conscience, c'est l'atteinte portée à la liberté de conscience par la législation actuelle.

Cette réforme apporterait peu de changements dans le Code Napoléon.

On supprimerait de l'art. 75 de ce code, la disposition portant qu'il sera donné lecture du chapitre vi du titre du mariage, et cette autre disposition ainsi conçue : « Il (le maire) prononcera » au nom de la loi qu'elles (les parties) sont unies comme mari » et femme. » Le maire se bornerait à recevoir la déclaration des parties, à leur en donner acte et à constater le tout sur le registre. Il les engagerait à se présenter devant le ministre de leur culte pour contracter mariage dans les formes et selon les rites de ce culte : la loi déclarerait qu'elle refuse toute action à un époux, pour contraindre l'autre à cohabiter dans le cas où sa conscience, éclairée et dirigée par l'autorité ecclésiastique qu'il reconnaît, lui défend cette cohabitation.

Quelque légers que soient ces changements, sont-ils possibles dans l'état actuel de l'opinion publique ?

Le système de la législation actuelle a sa source dans une erreur que j'ai signalée en exposant les principes de Pothier sur la compétence des deux puissances, relativement au mariage.

Elle consiste à penser que le contrat de mariage appartient exclusivement à l'ordre politique, et ne dépend de l'Église que comme sacrement. Cette erreur est généralement répandue parmi les publicistes, les magistrats, les jurisconsultes, c'est-à-dire, parmi les hommes qui sont appelés à conseiller, à proposer et à défendre un projet de loi. Tant qu'ils n'auront pas été

Digitized by Google

éclairés, toute réforme sera impossible. Il faut donc avant tout dissiper l'erreur dominante, et prouver qu'à raison de la nature des obligations qu'il produit, de son institution primitive et de son élévation à la dignité de sacrement, le contrat de mariage est un contrat à part, un contrat divin et, comme tel, appartient exclusivement au pouvoir législatif et judiciaire de l'Église, que le mariage ne tombe dans les attributions du pouvoir séculier que relativement aux effets civils qu'il produit. Cette réforme des idées doit nécessairement précéder celle de la législation. Ce n'est pas en quelques jours, ni en quelques mois, ni même en quelques années qu'on parviendra à détruire une opinion enracinée dans les esprits depuis plus de deux siècles. L'ouvrage n'est pas commencé. Il n'a paru encore aucun ouvrage où la question soit abordée, traitée. Aucun homme d'autorité n'est entré dans la lice.

DELAHAYE,
Juge au tribunal de la Seine.

Orthodoxie catholique.

INSTITUTIONES JURIS PRIVATI ECCLESIASTICI

LIBRI III,

Joannis cardinalis SOGLIA, episcopi Auximani et Cingulani; editio secunda, prima Parisiensis, ab ipso auctore recognita et aucta [1].

Nous nous proposons de faire bientôt connaître d'une manière détaillée ce beau travail de S. E. le cardinal Soglia *sur le droit ecclésiastique privé*, ainsi que son autre volume *sur le droit ecclésiastique public*. Ce sont là deux ouvrages qui doivent dorénavant faire partie des livres d'enseignement de nos maisons ecclésiastiques de France. En attendant, nous publions aujourd'hui la traduction de la *Préface* que l'éditeur a mise en tête de cette édition, la première publiée à Paris. Elle fera connaître en partie l'excellence de l'ouvrage et l'opportunité de sa publication.

« C'est avec la douce pensée que notre œuvre serait bienvenue auprès de la jeunesse de nos séminaires et de nos colléges, jeunesse élevée avec tant de désintéressement et appliquée à l'étude des saints canons, qu'il y a deux ans nous entreprîmes de mettre au jour un livre qui serait comme le compendium de tout le droit public ecclésiastique : en ce genre, que pou-

[1] Vol. in-8 de 575 pages. Paris, à la librairie religieuse de Courcier, rue Hautefeuille. Prix : 7 fr.

Digitized by Google

vions-nous trouver de plus convenable et de plus satisfaisant que les *Institutiones juris publici ecclesiastici*, publiées par l'éminentissime cardinal Soglia, évêque d'Osimo et de Cingoli? Nous jugeâmes donc opportun de propager parmi nos compatriotes cette œuvre vraiment scientifique. Nous n'ignorions point d'ailleurs que tant en Italie que dans les nations savantes et particulièrement en Espagne, il est des séminaires qui ont adopté cet ouvrage que nous avions trouvé au milieu de nos docteurs couronné d'une si haute estime. Il nous était donc permis de présager les mêmes suffrages pour notre édition française.

Si nous ne nous trompons, la chose arriva comme nous l'avions prévu, et eut parfaitement l'issue que nous avions désirée. Les feuilles religieuses ont accueilli cet ouvrage avec les louanges qu'il mérite : elles ont vanté les qualités dont il est orné, et particulièrement la clarté et la sagesse avec lesquelles y sont traitées les questions les plus ardues. Aussi parmi nosseigneurs les Evêques et MM. les ecclésiastiques en est-il beaucoup qui ne craignirent point d'avouer avoir enfin trouvé ce que la science désirait depuis longtemps, un vrai *compendium du droit canon.*

Cependant nosseigneurs les Evêques et les rédacteurs des journaux souhaitaient d'un ardent désir que le savant cardinal mît au jour des *Institutions du droit privé ecclésiastique*, rangées sous la même méthode, brillant des mêmes qualités, afin que par là l'un et l'autre ouvrage embrassant à la fois le droit public et privé, pussent être nommés et fussent en effet un *compendium des institutions canoniques*, à l'usage des séminaires. Dès que l'éminentissime auteur eut connu ce désir, bien qu'enchaîné par les soucis importants de son ministère et les infirmités de l'âge, il reprit ses forces abattues, épuisées pour la défense de Dieu, de l'Eglise et du Saint-Siége, et se mit immédiatement à revoir, en vue de notre édition française, un ouvrage qu'il avait déjà publié à Ancône, et ayant pour titre *Institutionum juris privati ecclesiastici libri tres.*

Annonçant ce même ouvrage, le journal de Picenum disait : « Mais qu'est-il besoin de discourir longtemps pour donner à cette œuvre les louanges qu'elle mérite? Cette œuvre, elle brille par elle-même et ses qualités éclatent à la première vue. D'ailleurs on connaît le nom de l'auteur et c'en est assez pour connaître le mérite de l'ouvrage. »

Digitized by Google

Aussi dès que nous eûmes obtenu de l'auteur le droit absolu de propriété et la faculté d'éditer l'ouvrage autant que les besoins le demanderaient, nous nous proposâmes de donner à la France une édition beaucoup plus complète et plus parfaite encore que la première. L'éminent cardinal revit lui-même son ouvrage avec un soin et une attention particuliers, l'augmenta de nouvelles richesses, en fit disparaître ces imperfections dont la plus belle œuvre n'est point exempte, de manière à rendre plus parfait encore ce parfait *compendium*, dont lui seul pouvait être l'auteur. Pour nous, nous avons enrichi notre édition des *index* les plus complets, et nous en avons attentivement soigné l'impression : aussi n'avons-nous nulle crainte relativement à l'accueil que lui feront nosseigneurs les évêques et les ecclésiastiques distingués qui avec tant de zèle se dévouent à l'instruction de la jeunesse.

L'ouvrage se divise en trois parties, en raison du triple objet du droit canon. Dans la première, il est question des *personnes*; là, plusieurs chapitres ayant rapport les uns à la condition des personnes, aux évêques, par exemple, aux chanoines, aux curés, aux moines, aux réguliers; les autres à tout ce qui regarde les saints ordres et les irrégularités. — La seconde partie a pour objet les *choses* : et, en premier lieu, l'auteur s'occupe des biens temporels de l'Eglise. Là, sont proposées et résolues bien des questions touchant les bénéfices ecclésiastiques, l'administration des biens, les aliénations et autres contrats dont la connaissance est éminemment nécessaire à tout homme qui s'applique à l'étude du droit ecclésiastique. De ce point la transition est facile aux choses qui, parce qu'elles sont consacrées à Dieu et à la religion, sont appelées religieuses, saintes et sacrées; l'auteur enfin traite du mariage avec toute la clarté et le soin que réclame l'importance de la matière. Toutes les questions de ce vaste sujet sont tellement traitées, qu'il semble impossible de les approfondir davantage. — Partout où quelques détails peuvent avoir leur utilité, la question est résolue avec plus d'ampleur, quoique toujours en termes concis et féconds, puis appuyée de l'autorité et des arguments convenables. — La dernière partie a rapport aux *jugements civils et criminels*; mais il n'est point de jugement criminel sans accusation, sans délit à punir; l'auteur a donc dû traiter des crimes et des principales peines ecclésiastiques. — Il ne nous appartient point de porter un

Digitized by Google

jugement sur chacune de ces questions; mais nous ne devons point passer sous silence, que l'éminent auteur nous a livré en cet ouvrage un cours de droit privé, il est vrai, mais commun à tout l'univers catholique.

Quant au droit ecclésiastique particulier, propre aux différentes provinces, aux différents royaumes, quant aux coutumes çà et là légitimement établies, l'éminentissime cardinal n'en a point parlé. C'est une question trop spéciale, et qui, utile en France, serait superflue chez beaucoup d'autres nations. Nous ne manquons point assurément d'ailleurs d'hommes capables de traiter de ce droit particulier d'une manière savante et appropriée à nos besoins, puis de recueillir les questions relatives à ce droit déjà discutées avec tant de maturité et de sagesse par les sacrées Congrégations.

Assez sur la distribution de l'ouvrage : disons maintenant quelques mots de l'éminentissisme auteur.

Né à Casal, au diocèse d'Imola, de parents nobles et pieux, depuis sa plus tendre enfance, il se donna tout entier à l'étude, et telle fut bientôt son habileté dans la langue latine qu'il fut à même de composer une grammaire à l'usage des séminaires et des commentaires latins destinés à l'interprétation des auteurs latins eux-mêmes. — Puis il se rendit au séminaire d'Imola.— En ce moment, cette ville avait pour évêque le cardinal Chiaramonti, qui bientôt eut apprécié la piété, les vertus et le génie du savant élève. Aussi, élevé au souverain pontificat, il entraîna à Rome le jeune Soglia et voulut en faire, autant que possible, son compagnon de prison et d'exil. Rendu à la liberté au milieu des applaudissements de l'univers entier, Pie VII rangea aussitôt Soglia au nombre de ses cameriers et lui donna dans l'Académie romaine une chaire de droit canon, chaire que pendant plusieurs années il remplit entouré d'une très-haute renommée. A Pie VII succéda Léon XII qui établit Soglia distributeur des aumônes et premier secrétaire de la Congrégation des études qu'il venait de fonder. Grégoire XVI l'élut ensuite secrétaire de la sacrée Congrégation des évêques et réguliers, charge estimée à Rome, des plus difficiles et des plus éminentes, mais dont il s'acquitta avec la plus grande sagesse, la plus grande maturité d'esprit et l'habileté la plus distinguée. Il fut aussi du conseil de plusieurs autres Congrégations, et ses suffrages ou votes eurent presque toujours leur accomplissement. — Enfin, l'an 1839, Grégoire XVI le créa cardinal et le mit à la tête des diocèses d'Osimo et de Cin-

Digitized by Google

goli : ce ne fut pas sans un grand fruit pour ces diocèses. Bon pasteur, il se donna tout entier à ses brebis, soutenant de ses conseils, de sa fortune et de tous ses moyens ceux qu'enchaînaient les infirmités de l'âme ou du corps, ceux qu'accablaient les angoisses et les sollicitudes de la vie. Dans des temps plus orageux, Pie IX se l'attacha et l'associa à son gouvernement. Mais il n'en fut pas longtemps ainsi : la malice des hommes força bientôt l'auguste Pontife à chercher un refuge, et l'éminent cardinal à rentrer dans ses diocèses, au milieu de la joie de ses enfants. Là, livré tout entier à la science et à ses ouailles, il mit toutes ses pensées et tous ses soucis dans l'étude et les soins de son troupeau. Que le Dieu tout-puissant daigne nous le conserver longtemps encore!

Voilà, bienveillant lecteur, voilà quel est l'auteur de cet ouvrage : quoi d'étonnant que le mérite de l'œuvre réponde à une pareille vie? N'en est-ce pas assez d'ailleurs de savoir que ces institutions sont appuyées de la plus grande autorité, de l'autorité du souverain Pontife : il en a accueilli l'offre avec la plus grande bienveillance et réserve à l'éminentissime cardinal de lui en faire lui-même la lecture. quand le temps le lui permettra. Pour nous, qu'il nous suffise d'avoir servi à leur propagation : nous nous croirons abondamment récompensés, si notre publication est goûtée des savants, et utile à l'instruction de la jeunesse. (*Traduit par* ***)

Critique biblique.

LE VRAI POINT DE LA QUESTION

ENTRE LES TRADITIONALISTES ET LES SEMI-RATIONALISTES

ET

FONDEMENTS DU VRAI TRADITIONALISME,

Par M. l'abbé [illegible], professeur de philosophie [1].

Nous recevons en ce moment même cette dissertation sur un point de philosophie et même de théologie très-controversé en ce moment. Nous reviendrons sur cette production que le talent de l'auteur et la manière lucide dont il a traité son sujet recommandent également. En ce moment, nous nous bornons à transcrire un cha-

[1] Brochure in-8° de 112 pages. A Paris, chez Gaume frères et chez Leroux et Jouby ; prix 1 fr. 50.

Digitized by Google

pitre où l'auteur montre comment les adversaires des doctrines traditionnelles ne se bornent pas à dénaturer l'exposition de leurs doctrines, mais faussent encore les textes bibliques qu'ils citent en leur faveur.

EXAMEN DES TEXTES BIBLIQUES CITÉS PAR LES SEMI-RATIONALISTES A L'APPUI DE LEUR SYSTÈME.

D'après saint Paul, disent les semi-rationalistes, la raison eût suffi aux hommes pour connaître au moins les vérités principales. — Quand saint Paul dit que *les vérités morales sont écrites dans le cœur de l'homme*[1], veut-il dire que l'homme les ignore jusqu'à ce que la tradition les lui enseigne? — Le même saint Apôtre nous assure aussi que *les Gentils, qui n'ont point la loi* (révélée), *font naturellement les choses que la loi commande; n'ayant point la loi, ils sont à eux-mêmes la loi; faisant voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans le cœur, comme leur conscience leur en rend témoignage*[2]. — Quand il veut convaincre les philosophes païens qu'ils ont pu connaître Dieu et ses perfections, il ne leur dit pas qu'ils ont pu l'apprendre par le commerce des Hébreux ou par leurs livres sacrés, par les traditions antiques de l'Orient ou les vestiges de la révélation primitive, par l'enseignement traditionnel de la famille et de la société où ils vivaient, etc.; mais par la seule considération du spectacle de la nature : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*[3]. Sans doute, il suppose des hommes élevés dans la société; mais il ne dit pas, mais il ne suppose pas qu'ils aient dû recevoir de la société les vérités dont il s'agit, ni qu'elles aient dû leur être enseignées autrement que par le spectacle de la nature. De même, quand il dit que les Gentils, qui n'ont point la loi révélée, connaissent cependant la loi morale, il ne dit pas qu'ils la connaissent par l'enseignement de la société et de la tradition, mais qu'ils la portent écrite dans leur cœur, de manière à être eux-mêmes leur propre loi. Ils peuvent donc, d'après l'Apôtre, connaître la vérité par leur seule raison. Ils le peuvent, dit un savant interprète, *sans aucun enseignement extérieur;* ils le peuvent, dit saint Thomas, *sans avoir entendu du dehors cette loi* (*In ep. ad Rom.*, c. II).

Voilà la raison principale que les semi-rationalistes apportent en leur faveur. Ils la croient péremptoire. Nous ferons voir qu'elle ne prouve rien, et qu'elle ne touche pas même à la ques-

[1] *II Cor.*, III, 2.
[2] *Rom.*, II, 14.
[3] *Ibid*, I, 10.

Digitized by Google

tion. En attendant, on nous rendra cette justice, que nous l'avons présentée dans toute sa force, et que nous avons cherché à lui donner, par des développements convenables, toute l'évidence dont elle est susceptible.

Nous affirmons donc que l'Ecriture sainte, dans les textes cités de saint Paul ainsi que dans les autres endroits *parallèles* à ceux-ci, ne parle nullement de la *première connaissance* des vérités en question, mais seulement de la *reconnaissance* ou démonstration que les païens en pouvaient et en devaient facilement trouver dans la contemplation de la nature et dans le fond de leur cœur, après avoir reçu de l'enseignement domestique et civil la connaissance première de ces vérités fondamentales. Que ce soit là le véritable sens de ces passages de l'Ecriture Sainte, nous le déduisons, d'une manière aussi évidente que simple et spontanée, *ex subjecta materia*. Quel est le but du saint Apôtre, dans ces passages? De montrer que les païens n'ont point mérité leur vocation à la foi; qu'ils s'en étaient rendus indignes par leur impiété, puisque, ayant déjà une *première connaissance* de Dieu, ils n'ont pas voulu s'en procurer une *connaissance plus ample*, plus exacte, plus claire, qu'ils pouvaient facilement acquérir par la contemplation de la nature et par un retour sincère sur leur conscience.

Il suffit d'étudier un instant et les circonstances dans lesquelles parle le saint Apôtre, et le texte de son épître, pour se convaincre que les paroles en question n'ont pas d'autre sens.

En effet, I. S. Paul ne pouvait dire : les païens étaient inexcusables, parce que, n'ayant encore aucune connaissance des vérités fondamentales, ils pouvaient se la procurer en étudiant la nature, en écoutant la voix de leur conscience. En parlant ainsi, il eût implicitement affirmé une chose fausse, savoir, que les païens n'avaient encore aucune connaissance des vérités principales, avant de s'appliquer à la contemplation des choses visibles et à l'étude de la loi écrite dans leur cœur.

Ces vérités fondamentales n'ont jamais cessé de briller au milieu de tous les peuples, de toutes les familles. C'est là un point tout à fait hors de doute[1]. Tout homme, entrant dans le monde, vivant au milieu d'un peuple, au milieu d'une famille, voyait, aspirait ces vérités par l'éducation et le commerce avec ses semblables, aussi nécessairement qu'il voyait la lumière du soleil, qu'il aspirait l'air matériel. Donc, lorsque saint Paul dit : les

[1] Voyez *Conférences* du P. Ventura, t. I, p. 22 et p. 101 et suiv.

Digitized by Google

païens pouvaient connaître les perfections invisibles de Dieu par la contemplation des créatures visibles, il doit supposer, il suppose que les païens avaient déjà une première connaissance de Dieu et de la loi. Donc, la connaissance que les païens, d'après saint Paul, pouvaient tirer de la contemplation des créatures, n'est pas la première connaissance, puisqu'ils l'avaient déjà, et que saint Paul ne pouvait l'ignorer.

Cette remarque a été faite depuis longtemps par les auteurs catholiques, et principalement par Mgr l'évêque de Montauban, cité par le père Ventura [1]. « Quand saint Paul, dit le savant pré- » lat, a dit que *les choses invisibles de Dieu, sa puissance et son éter- » nité, se révèlent à nos yeux et à notre raison dans les choses visi- » bles de ce monde;* assurément, il l'a dit de notre raison *telle » qu'elle est,* avec toutes les idées qu'elle possède et qui sont dans » le langage de tous; et nul n'oserait sans doute prétendre qu'il » a, en parlant ainsi, fait abstraction de la révélation, de la com- » munication primitive et de la conservation traditionnelle des » mots qui nomment Dieu et ses perfections, et des idées qui sont » enfermées dans ces mots. »

Oui, dites-vous, saint Paul suppose des hommes élevés dans la société; mais il ne dit pas, il ne suppose pas qu'ils aient dû recevoir de la société les vérités dont il s'agit. — Sans doute, saint Paul ne dit pas explicitement que les hommes aient dû recevoir, de la société où ils vivaient, les vérités en question; mais il ne dit pas non plus que, lors même que les hommes n'auraient point connu ces vérités, le seul spectacle de la nature eût suffi pour les leur apprendre; mais, en disant que les païens pouvaient connaître Dieu et ses perfections, la loi et ses préceptes, par l'étude de leur cœur et du monde visible, il suppose aussi qu'ils avaient déjà, par d'autres moyens, une première connaissance de tout cela; il suppose, par conséquent, qu'il ne s'agit pas ici de la première connaissance de ces vérités, mais d'une seconde connaissance par laquelle ces païens auraient pu, comme ils le devaient, dissiper les doutes que les mauvaises passions soulevaient dans leur esprit, contre les vérités apprises de la parole sociale, corriger les erreurs que ces mêmes passions mêlaient à ces vérités, étendre et fortifier, par l'étude des vérités déjà déposées par d'autres moyens dans leurs cœurs et par la contemplation de la nature visible, leurs connaissances métaphysiques et morales de manière à se mettre à l'abri de la corruption et de la perversité.

[1] *Ibid.*, p. 106.

Digitized by Google

Voilà le seul sens naturel, littéral, de ces passages de l'Écriture. Les semi-rationalistes, en supposant que, dans ces passages, il est question de la *première connaissance*, attribuent aux saints Livres *une affirmation fausse* et *un raisonnement absurde*.

II. Ces deux connaissances, *première* et *seconde*, qu'il faut distinguer dans ces passages, sont expressément et distinctement indiquées dans le texte même de saint Paul. Au verset 21e du 1er chapitre aux *Romains*, il dit que les païens, *ayant connu Dieu*, ne l'ont point glorifié comme Dieu. Au verset 32e du du même chapitre, il ajoute qu'ils ont *connu la justice* de Dieu. Et cependant, au verset 28e, il leur reproche de n'avoir pas voulu *connaître Dieu* : *Non probaverunt Deum habere in notitia*. Comment les mêmes hommes, d'après saint Paul, ont-ils connu Dieu et ne l'ont-ils point connu? Cela ne peut être vrai que de deux connaissances différentes, savoir d'une première connaissance qu'on peut appeler *naturelle et spontanée*, et d'une seconde connaissance, qu'on nommerait justement *acquise* et *réfléchie*. C'est pourquoi la version française adoptée dans le *nouveau commentaire* du docteur d'Allioli, traduit par M. l'abbé Gimarey, explique les mots latins *habere in notitia*, par le mot *reconnaître;* ce qui confirme notre sentiment que, dans ces passages, il ne s'agit pas d'une seule et même connaissance *première*, mais de *connaissance* et *reconnaissance*.

Nous voyons aussi, avec bonheur, que notre interprétation est formellement indiquée dans le commentaire du même docteur d'Allioli. Car ce célèbre interprète, à la conclusion de saint Paul : *en sorte qu'ils sont inexcusables*, fait succéder immédiatement cette explication : « S'ils prétextent leur ignorance, ou puisqu'ils » étouffent, en eux et dans les autres (v. 28), la *connaissance plus* » *exacte* qu'il leur était évidemment possible d'acquérir, et que, » par conséquent, ils devaient posséder. »

Le vrai sens de saint Paul est donc celui qu'a si noblement exprimé le P. Ventura dans la paraphrase suivante du texte sacré [1] : « Les philosophes ont connu tout ce qu'on peut naturelle- » ment connaître de Dieu, parce que Dieu le leur avait manifesté, » non-seulement par la tradition, mais aussi par les merveilles » de la nature, la nature visible leur ayant parlé des attributs de » Dieu, immortel et invisible. Ils n'ont donc pas d'excuse dans » leurs erreurs. »

III. Nous avons une troisième raison, et une raison très-déci-

[1] *Conférences*, t. I, p. 56.

Digitized by Google

sive, pour montrer que la connaissance que, d'après saint Paul, les païens pouvaient tirer du spectacle de la nature, n'est pas la *première* connaissance de Dieu et de la loi, mais seulement un développement et une confirmation de celle-ci. Cette raison nous est fournie par la qualité particulière des païens auxquels seuls le saint Apôtre attribue cette possibilité de s'élever ainsi de la créature au Créateur. Car si, dans les passages en question, saint Paul ne parle que des *philosophes* païens, il faut dire aussi qu'il y parle seulement d'une connaissance dont les philosophes seuls sont capables. Au moins, dans ce cas, il est très-évident que de la possibilité que le grand Apôtre reconnaît aux philosophes païens on ne peut rien conclure pour attribuer au commun des hommes une semblable possibilité. Car le commun des hommes ne peut pas, dans ce genre d'action, tout ce que peuvent les savants, qui, par de longues et profondes études, ont singulièrement agrandi et perfectionné toutes leurs facultés intellectuelles, et ont fait une provision aussi riche que variée de connaissances spéciales sur tous les objets du monde supra-sensible. Et il est aussi très-évident que, de ce que les philosophes ont pu se démontrer, par leur propre étude, certaines vérités qu'ils connaissaient déjà d'ailleurs, on ne peut pas conclure qu'ils pouvaient, par le même moyen, acquérir la première connaissance des mêmes vérités.

Or, que, dans les passages en question, saint Paul parle de ce que pouvaient connaître, par l'étude de leur conscience et du monde visible, non pas tous les hommes, mais seulement les *philosophes*, c'est un fait *incontestable* et *incontesté*. 1° Ce fait nous est attesté par le sujet que traite le grand Apôtre en ces endroits et par son intention évidente. Quel est le sujet expliqué par le docteur des nations, en ces passages? « Que Juifs et Gentils sont » justifiés et parviennent au salut sans aucun mérite de leur part, » mais uniquement en vertu de la grâce de Dieu par la vraie foi. » — Le choix que fit saint Paul de ce point de doctrine s'explique » par les rapports qui existaient alors entre les Juifs devenus » chrétiens et les païens convertis. — Les Juifs se montraient or- » gueilleux de ce qu'ils étaient du peuple élu et de ce qu'ils » avaient reçu la loi. — Au contraire, les Gentils convertis » croyaient avoir, eux aussi, sujet de s'élever au-dessus des Juifs » devenus chrétiens; ils s'appuyaient sur la doctrine de leurs » philosophes, qui, en plusieurs points, était plus pure que celle » des pharisiens; sur les vertus de leurs héros et de leurs hom-

Digitized by Google

» mes d'Etat, et ils se figuraient, pour toutes ces raisons, qu'ils » avaient mérité, à l'exclusion de la plus grande partie des Juifs, » d'avoir été appelés à la religion chrétienne [1]. » 2° La nature du moyen par lequel saint Paul dit que les païens pouvaient s'élever à la connaissance de Dieu, prouve aussi que le saint Apôtre n'entendait parler que des savants et des philosophes. Car ces spéculations et ces raisonnements à l'aide desquels on peut remonter de la connaissance des créatures à celle du Créateur, ne sont. d'aucune manière, à la portée du commun des hommes, comme le démontre saint Thomas dans son admirable *Somme contre les Gentils*, au chap. IV du liv. 1er. 3° Les Pères et les autres interprètes des Saintes Écritures sont unanimes à reconnaître que saint Paul ne parle ici que des philosophes [2]. 4° Enfin, saint Paul explique lui-même quels sont les païens dont il parle aux endroits en question. Car il dit que ces païens qui pouvaient connaître et ont connu Dieu par l'étude de la nature sont ceux qui s'attribuaient le nom de *sages* : *Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt*. Or, ce n'étaient pas, certainement, tous les hommes qui s'attribuaient le nom de *sages*, mais seulement les philosophes. Sur ce point aussi, tous les docteurs et commentateurs sont de notre avis. Et c'est précisément ce verset 22, croyons-nous, qui les a tous portés à entendre les quatre versets précédents, ainsi que les dix suivants, dans le sens que nous avons vu, c'est-à-dire comme n'ayant rapport qu'aux philosophes (p. 45 et suiv.).

L'abbé BENSA.

[1] *Nouveau commentaire*, etc., du Dr d'Allioli; préface sur l'*épître* aux Romains.

[2] Nous nous contenterons de citer les suivants : S. Thom. in *epist. ad Rom.* ad ea verba : *quia quod notum est*, etc. « Primo enim consentit quod *sapientes* Gentilium de Deo cognoverunt veritatem. — In ea verba : *Invisibilia enim ipsius*, etc. « Hanc ergo virtutem *philosophi* perpetuam esse cognoverunt. » — Bernardin. a Piconio, in *epist. ad Rom.*; in paraph. vers. 20 : « Ex opere intelligitur opificis semper durans omnipotentia, quin et ejus divinitas ; ita ut inexcusabiles sint omnes impii *philosophi*. » — In *paraph.* vers 21 : « Sed vani et inanes facti sunt in *ratiocinationibus* suis, *scientia* sua ad vanam gloriam abutentes. — In *comment.* ad vers. 29 : « In reliquo ergo capite, Gentiles agit, ostendens quod scientia *philosophos* non justificavit. » — In *comment.* ad vers. 20 : « Mundus divinitatis est liber... Hunc librum legerunt *philosophi*. » — Ioann. Gorcom. in *Epitome comment. Estii et Cornel. a Lapide* : in ea verba : *Ita ut sint inexcusabiles* : « Quo significatur cognitionem illam, quam de Deo *philosophi* acceperunt ex rebus creatis, reddere eos inexcusabiles in judicio Dei. » — In vers. 24 : « Quod ergo dicit Apostolus tale est, Deum, peccatis illis *philosophorum* supradictis offensum, ita eos auxilio suo destituisse ut..., etc. »

Digitized by Google

Compte rendu.

COMPTE RENDU A NOS ABONNÉS.

Comme par le passé, nous allons jeter un coup d'œil sur les travaux qui sont entrés dans ce volume; et nos lecteurs verront qu'il est un de ceux qui remplissent le mieux son titre : celui d'*Université catholique*, c'est-à-dire d'un enseignement d'une orthodoxie, qui prend les doctrines romaines pour base.

M. *Albert du Boys* a continué à nous développer les vrais *mystères de l'Inquisition espagnole* Mais, dans ces mystères, terribles sans doute, offrant peut-être le plus grand effort de despotisme qui ait existé, il nous a fait voir combien il était juste et vrai de distinguer l'action despotique du pouvoir séculier, de l'action ou de l'influence des lois ou du pouvoir ecclésiastiques. Il y avait sans doute des évêques et des religieux parmi les inquisiteurs; mais ces hommes, revêtus du caractère sacerdotal. s'étaient complétement mis au-dessus, non-seulement du pouvoir des Papes, mais encore de toute l'Eglise. S'il restait encore quelque doute à quelqu'un de nos lecteurs, ce doute a disparu devant l'audacieuse tentative de ce tribunal de l'Inquisition, qui fait arrêter tous les théologiens qui avaient assisté au concile de Trente. Si quelques personnes avaient le droit de se croire à l'abri des soupçons de ce tribunal, c'étaient bien ces théologiens vénérables qui venaient de discuter, d'éclaircir, de préciser ce que l'Église devait croire. Eh bien, non : sans être arrêtée par sa grande doctrine et par sa dignité d'archevêque de Tolède et de primat d'Espagne, l'Inquisition s'empare de Carranza et le jette en prison, sous prétexte de penchant à des doctrines protestantes; et lorsque le Pontife suprême, indigné d'une semblable injustice et d'une telle audace, demande à juger lui-même cette cause. les inquisiteurs, qui auraient dû écouter et suivre la voix de Pierre, écoutent celle du Roi, ou plutôt opposent puissance à puissance. Ils constituent une Eglise dans l'Eglise; ils sont les vrais jansénistes de cette époque. Pendant dix-sept ans, ils retiennent schismatiquement leur proie, et ne cèdent que lorsque le Pontife suprême menace le roi d'Espagne des dernières rigueurs réservées aux hérétiques. — Car-

Digitized by Google

ranza, à Rome, explique quelques points de sa doctrine (ce que l'on peut demander à tout écrivain), et puis il est absous et meurt honoré du Chef de l'Eglise et de tous les plus savants théologiens de cette Eglise romaine au milieu de laquelle ni la foi ni la morale ne périclitent jamais. — Carranza en Espagne et à Rome; voilà l'Inquisition connue et jugée.

M. *du Boys* continuera sans interruption ses belles recherches, et les terminera avant la fin de ce dernier volume.

Comme M. du Boys, M. l'abbé *Bidard* a continué ses Etudes si profondes, si graves et si instructives *sur les Fondements de la Morale*; il a examiné, dans ce volume, les systèmes de *Cudworth*, de *Price*, de *Kant* et de *Cousin*. Il a montré, avec autant de solidité que de clarté, le vide de tous ces systèmes qui veulent établir une morale en dehors de l'ordre, de la révélation, du commandement précis, régulier, extérieur de Dieu. Tous ces faiseurs, tous ces conceptualistes, ne font, ne conçoivent que des lois personnelles, obligatoires seulement pour la personne qui fait, qui conçoit, et pour tout le temps qu'elle n'aura pas fait ou conçu une autre loi morale. Mais ce qui distingue ce volume, c'est l'article consacré à M. *Cousin* et à son livre : DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN. Singulière destinée de ce chef des Rationalistes ! en 1818, il fait un *Cours*, qu'il ne se donne pas même la peine d'écrire, et qui est rédigé (par son ordre) par les élèves de l'Ecole Normale [1]. — En 1826, il publie une partie de ces rédactions, après avoir annoncé orgueilleusement qu'il n'avait fait ce Cours que pour opposer à la THÉOCRATIE, qui s'efforçait d'entraîner les esprits, un *drapeau indépendant* [2]. Il annonce qu'il n'est pas content de ce Cours de 1818, et qu'il l'abandonne complétement, en ces termes :

J'ai voulu *prendre officiellement congé* de trois années de ma vie, qui me sont chères par le souvenir des travaux obscurs et pénibles qui les remplirent; *je les salue ici pour la dernière fois et leur dis adieu à jamais*. C'est de 1819 que *dateront* désormais mes publications [3].

Voilà ce que disait M. Cousin en 1826, cela ne l'empêcha pas de laisser publier en 1836 ces mêmes Leçons dont il avait *pris officiellement congé*.

« Ce sont ces rédactions des élèves de l'Ecole Normale que j'ai

[1] *Cours de philosophie de l'année* 1818... sur le fondement des idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien, p. VI.

[2] *Fragments philosophiques*, édit. de 1826, dans la *Préface* de 1826, p. 34.

[3] *Ibid.*, p. 34.



demandées à M. Cousin, dit son éditeur, M. Garnier; *quelque défiance qu'il eût de ces papiers délaissés et condamnés par lui à l'oubli*, il a bien voulu me les remettre et abandonner à ma discrétion le soin de les revoir et de les publier [1]. »

Voilà ce que c'était que ce travail de M. Cousin. Mais quand il a vu la défection qui s'était faite dans le camp des apologistes catholiques, quand il les a vus abandonner les principes des *de Maistre* et des *de Bonald*, quand il les a vus attaquer les *Traditionalistes* à outrance, quand il a vu les avances qu'on lui faisait à lui et a ses doctrines, alors ce vieux chef des Eclectiques, battu par une polémique de trente ans, battu dans les écoles de l'Université, qui officiellement a rejeté son programme, mis à l'*index* par le Chef de l'Eglise; alors, dis-je, le vieux Renard se dit : « Mais voici des disciples nouveaux qui surgissent là où je ne » croyais pas avoir semé; » et alors, enhardi, ou plutôt plein de mépris pour ces disciples nouveaux, il leur a jeté pour amusement et pâture ce même *Cours sur le Vrai, le Beau et le Bien*. qu'il avait dédaigné de publier en 1826; et les catholiques bénévoles, et trompés par quelques corrections insignifiantes et qui ne changent rien à sa philosophie [2], se sont mis à admirer ces vieilles théories, auxquelles M. Cousin *avait dit le dernier adieu*, et dont il *avait pris officiellement congé* en 1826.—Et voilà ce que quelques *Revues* et *journaux catholiques* ont accepté, reçu et glorifié, comme un événement et comme une conversion, pour faire pièce aux Traditionalistes. Aussi voyez : édité en 1836, cet ouvrage ne s'était pas vendu; en 1842, on se borne à en changer la couverture; mais, dès que les apologistes *anti-traditionalistes* lui donnent la main, alors, en moins de trois ans, il se fait trois éditions. Et répétons ce que nous avons déjà noté, que M. Cousin a avoué que c'est pour combattre la *Théocratie* qu'il a levé ce *drapeau indépendant*, oui, indépendant de toute révélation extérieure, c'est-à-dire de tout *Traditionalisme*.

M. l'abbé Bidard, dans le prochain volume, finira son *Cours* si remarquable.

Après les deux Cours de M. du Boys et de M. l'abbé Bidard, nous devons rappeler le *Mandement* de Mgr Mabile, évêque de Saint Claude, sur l'*Education*. Ce travail est complet. On y voit les principes nouveaux qui doivent diriger les parents dans l'é-

[1] *Cours de philosophie sur le Vrai, le Beau et le Bien*, p. vi, 1836. L'édition qui porte la date de 1842 n'a fait que changer la couverture.

[2] Voyez l'*Avant-propos* de son édition de 1853, répétée dans celle de 1855.

Digitized by Google

ducation de leurs enfants, pour les prémunir contre tous les dangers des erreurs funestes au milieu desquelles ils vont nécessairement être lancés. Ces dangers se rencontrent dans le *Rationalisme*, contre lequel il n'y a d'autre remède que celui de montrer que la *Raison humaine* n'a jamais été *seule* et réduite à ses *propres forces;* qu'elle a dû *nécessairement* recevoir les enseignements et les secours de la société, ce qui brise cette indépendance de la pensée et du Rationalisme, plaie véritable, nous pourrions dire, la seule plaie de l'âme humaine en ce moment. On est heureux quand on voit ces doctrines exposées avec la clarté, la force et l'autorité qui se trouvent dans cette belle exposition du savant prélat.

Nous n'avons pas besoin de signaler à nos abonnés les excellents travaux de M. le docteur *Boullan*. Nous serons très-sobres de réflexions sur les reproches faits aux *théologies de Mgr Bouvier et de Toulouse*. Les faits parlent d'eux-mêmes. Les principes repoussés par le Chef de l'Église, réprouvés par les auteurs mêmes, persistent cependant et vivotent, par-ci par-là, dans des reçoins où ils veulent rester ignorés, mais vivants; c'est là que M. l'abbé Boullan est allé les chercher pour les produire au grand jour, afin que chacun voie leur pauvreté, leur isolement et l'inconvenance de leur présence. Nous croyons pouvoir dire que les éditeurs actuels de ces théologies travaillent à faire disparaître les traces de ces aberrations, que bientôt l'unité et la régularité seront rétablies dans ces ouvrages fondamentaux pour l'Eglise. Nous en dirons de même, des critiques qui se trouvent dans ce cahier *sur les diverses histoires ecclésiastiques à l'usage des maisons d'éducation*. C'est encore une matière où une orthodoxie sévère est d'un intérêt capital; car l'histoire est notre vie, la vie de l'Église. L'Eglise, l'homme, ne sont une société, n'ont une unité qu'autant qu'ils forment un tout avec leur passé; or le passé ne se conserve que par l'histoire, qui est la mémoire de l'humanité. Ce que serait un homme sans mémoire seraient aussi l'humanité et l'Église sans l'histoire, c'est-à-dire *sans tradition*. Et ce sont des prêtres qui ont inventé et puis affecté à des catholiques une espèce d'hérésie qu'ils ont appelée *Traditionalisme*, et qui n'est rien autre au fond que le principe même de la vie à la société et à l'Église: la Révélation et la Tradition!

Les travaux de M. l'abbé Boullan ne sont pas terminés; il nous promet pour les prochains cahiers d'autres articles sur les mêmes matières théologiques. Reçu docteur en théologie à Rome même, on voit que ce ne sont pas seulement ses opinions

Digitized by Google

mais les enseignements et la tradition de la bonne école, qu'il a puisés à bonne source.

Nous n'avons pas besoin de signaler l'importance des articles de M. *Delahaye, sur le Mariage* : c'est un des meilleurs symptômes de la renaissance du vrai sens catholique, que de voir un magistrat de ce palais de justice de Paris, où si longtemps a régné sans conteste toute l'erreur janséniste et gallicane, de voir, dis-je, un magistrat à qui sa science, sa gravité, tous ses antécédents ont donné une place si honorable dans cette première magistrature de la France, venir démontrer les erreurs de ce Pothier, vieux pilier de toutes les doctrines anti-romaines. Et ce n'est pas non plus un des moindres signes à constater, que de voir aussi un magistrat laïque, réfuter un professeur de Saint-Sulpice, et lui prouver qu'il accorde trop de puissance au pouvoir temporel des princes, comme M. Delahaye le prouve au vénérable M. l'abbé Carrière. Le clergé, nous l'espérons, sera assez clairvoyant pour accepter les secours qui lui viennent ainsi du dehors, et préfèrera se joindre à eux plutôt que de donner la main à des *philosophes perfides*, qui n'embrassent quelques prêtres que pour mieux étouffer leur religion.

Il ne nous reste plus de place pour parler des autres travaux qui sont entrés dans ce volume de l'*Université*. Nous ne devons pas cependant omettre les recherches si consciencieuses de M. *Stevenson, sur les Vaudois*. Le jour commence encore à se faire sur cette secte. Toutes les découvertes nous prouvent combien sont fausses les assertions de ces historiens protestants qui, cherchant des ancêtres qui n'existaient pas, avaient prétendu que les vaudois étaient leurs pères. On sait maintenant, pièces en main, que cette prétention est fausse, et ce sont des protestants qui en ont trouvé les preuves décisives. Nous avons encore plusieurs articles à donner sur cette matière.

Nous ne voulons pas omettre aussi l'article de M. de Saulcy, sur la *reproduction photographique des ruines de Jérusalem*. Nos lecteurs doivent être bien aises de savoir qu'il existe un recueil qui a saisi, s'est approprié ces ruines vénérables avec une fidélité mathématique et les conserve à jamais fixées dans ses belles feuilles. Ceci est une relique pour nous chrétiens, qui sommes tous nés à Jérusalem au sommet du Calvaire.

Sur le 20e volume de la 2e série.

Nous n'avons rien à ajouter sur ce volume, si ce n'est que nous avons déjà entre les mains la *Table générale des matières, de tous les 20 volumes*, qui doit le terminer; sauf bien entendu les tra-

Digitized by Google

vaux qui entrent dans les deux tomes de 1855. Mais cette partie sera achevée presque en même temps que le volume que nous allons commencer.

Nous nous proposons, à la fin de ce volume, de tracer une histoire rapide de la fondation de l'*Université catholique*, des questions qui y ont été traitées, des personnes qui y ont collaboré, et des causes de sa durée, vraiment surprenante, au milieu des vicissitudes des événements, des révolutions politiques, des difficultés théologiques et philosophiques qu'elle a traversées. On pourra toujours dire à sa louange qu'elle renferme le recueil le plus complet des travaux des écrivains catholiques, alors que ces écrivains catholiques étaient tous parfaitement unis. C'est alors que nous dirons aussi si nous devons continuer cette publication. Qu'un recueil spécialement destiné à exposer les doctrines catholiques romaines dans les questions théologiques, liturgiques, etc., soit nécessaire à notre époque, nous n'en faisons aucun doute; s'il n'existait pas, on reconnaîtrait bientôt la nécessité d'en créer un. Mais pour cela il faudrait que les maîtres de la science et les docteurs des peuples voulussent prêter un concours plus réel à la confection et à la propagation d'un tel ouvrage. Pour nous, qui avons si longtemps mené de front et fait vivre et prospérer ce recueil et les *Annales de Philosophie chrétienne*, et qui l'avons fait sans demander ou recevoir les secours d'argent de personne (nos abonnés exceptés), nous avons la conscience d'avoir rempli notre tâche. Si nous n'avions consulté que nos intérêts et notre repos, il y a longtemps que nous aurions fondu l'*Université catholique* dans les *Annales de Philosophie chrétienne*. Nous ne l'avons pas voulu, parce qu'il nous a toujours répugné de tuer de nos propres mains un recueil catholique que ses lecteurs faisaient vivre. Mais en ce moment, où en arrivant à la fin de son 40e *volume*, c'est-à-dire de sa 2e série, l'*Université* arrive à une fin naturelle et marquée d'avance, nous aurons à consulter nos lecteurs et nos amis et nous verrons s'il conviendrait de commencer une 3e série, avec transformations et améliorations qui seraient jugées nécessaires, ou s'il faut la fondre dans les *Annales de Philosophie chrétienne* qui, arrivées à leur 50e volume, vivent toujours et vivront, nous l'espérons, encore longtemps.

A. BONNETTY.

Digitized by Google

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES, DES AUTEURS ET DES OUVRAGES.

(*Voir à la page 5 la Table des articles.*)

A

B

C

Digitized by Google

Versailles. — Imprimerie de Beau jeune, rue Satory, 28.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google